ческих решений, располагает к другому взгляду: слово выражало категорию, неудобопередаваемую на греческом языке, а может быть, уже не вполне понятную во время работы переводчиков.

Однокоренным со словом עלמה, кроме עלם {юноша} и עלומה {юность}, по-видимому является также עולם {век, греч. αἰών}, означающее как прошлое, так и будущее, но во всяком случае завершившееся или совершенное время[1]. В современном иврите существует ряд однокоренных слов со значениями «терять», «скрываться»[2]. Значение общесемитской корневой основы этого слова считается неясным, но предполагают, что первоначально оно выражало пространственное расстояние, и только в дальнейшем стало прилагаться к удаленности по времени[3]. Выражение в Пс 43:22 תעלמות לב {сокровенные [намерения] сердца} имеет ту же корневую основу. Поэтому то, что в Септуагинте *аламоф* понят не как музыкальный инструмент или тембр голоса, но как указание на способ исполнения — ὑπὲρ τῶν υἱῶν Κορέ, ὑπὲρ τῶν κρυφίων {для сыновей Корея, для скрытых}[4], может и не быть одним из переводческих недоразумений. Есть много указаний на то, что древнееврейская молитвенная традиция знала практику тайного произнесения молитв[5].

корневого гнезда клонится к понятию зрелости, т.е. речь идет о возрастной характеристике. Можно добавить, что в Ис 7:14 мы имеем одно из древнейших употреблений; с тех пор оттенки смысла в родственных языках могли меняться. Еще более древнее — в некоторых угаритских текстах, где слова *btlt* (аналог евр. בתלה) и *ǵlmt* (аналог евр. עלמה) используются как параллельные, синонимичные (см.: *Movinkel S.* He That Cometh. (1956). P. 113 ff.; по ссылке: *Brownlee W.H.* The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. New York, 1964. P. 279).

[1] Ср. эфиоп. **ዐለም** (*алэм*), по одному из определений Дильмана, tempus remotissimum.

[2] Отметим, что близкой по значению является корневая основа термина בתולה — «отделять». См.: *Wenham G.J.* Betûlāh 'A Girl of Marreageable Age' // Vetus Testamentum. 1972. № 3. P. 326.

[3] *Brin G.* The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. P. 277.

[4] В цитировавшемся ст. 1 Пар 15:20 Лукиановская рецензия тоже дает чтение в согласии с надписанием 45-го псалма, ср. в Слав: ѓо гл҃ьлми тa͂йны поа́хѵ̀. Видимо, в противоположность ст. 19: καὶ οἱ ψαλτῳδοί... ἐν κυμβάλοις χαλκοῖς τοῦ ἀκουσθῆναι ποιῆσαι {псалмопевцы... на кимвалах медных громко играли}. Ср. тж. надписание Пс 9.

[5] «Пусть они вместе запоют, как поющие в сердце своем» (Ос 7:2); «...руками сражаясь, а сердцами молясь Богу» (2 Мак 15:27); «С четырех оснований прекрасной тверди они произ[несут] беззвучно Божественное прорицание» (11Q17 VIII. 4–5); «...и шептать молитвы» (4QDib Ham V. 16).

Обрядовый смысл «сокрытости» девицы мог объясняться обычаем распускать волосы и покрывать голову при *первом* вступлении в брак (Кетуббот II. 1). В гражданском смысле, возможно, עלמה в древности считалась «сокрытою» таким же образом, как «потерян», т.е. уже или еще не явлен, прошлый и будущий «век» (עולם). Судя по увещаниям Сираха хранить честь дочерей (Сир 7:26, 26:12, 42:9–11), переходный возраст считался опасным, и девочка должна была вести практически жизнь затворницы[1]. Поэтому עלמות не поддаются исчислению (Песн 6:8) — они скорее всего вовсе незаметны, безлики, но сами видят Жениха сквозь решетчатые оконца, в которые проникает аромат его имени (ср. Песн 1:3). О «скрытых девах» (κατάκλειστοι τῶν παρθένων, αἵ κατάκλειστοι παρθένοι) неоднократно говорит иудео-эллинистическая литература (2 Мак 3:19, 3 Мак 1:15–16), хотя смысл их «сокрытия» не вполне ясен — идет ли речь о принципиальном безбрачии, либо о подготовке к браку. Возможно, это те самые вышивальщицы, ткавшие храмовую завесу, которые упомянуты в сирийском Апокалипсисе Варуха[2].

К этому можно прибавить, что еврейский текст в одном месте, опираясь на созвучие, ставит «девушку» (עלמה) в параллель «вдове» (אלמנה), причем из контекста главы (стт. 1–3 и 5–6) ясно, что подчеркивается именно безмужнее и бесплодное состояние женщины, которая называется то «немучившейся родами», то «оставленной» и «отверженной».

אל תיראי כי לא *תבושי*
ואל תכלמי כי לא *תחפירי*
כי בשת *עלומיך* תשכחי
וחרפת אלמנותיך לא תזכרי עוד

Не бойся, ибо не будешь *посрамлена*,
И не смущайся, ибо не будешь *унижена*.
Ибо *посрамление* девичества твоего забудешь,
И *унижение* вдовства твоего более не вспомнишь.

Еще более важным для нашей этимологии является одно изречение из трактата Недарим: «Р. Александри сказал от лица р. Хийи бен Аббы: Больной не восстанет от болезни, пока не отпу-

[1] О тонкостях возрастных различений в дальнейшем развитии евр. традиции см.: Талмуд. Т. 4. С. 281, прим. 3.

[2] Ср.: Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. С. 87, прим. 63.

стятся ему все грехи, как написано: “Он прощает все беззакония твои, исцеляет все недуги твои” [Пс 102:3]. Р. Хамнуна сказал: Он возвращается в дни своей юности (חוזר לימי עלומים), ибо написано: “Тогда тело его сделается свежее, нежели в молодости (מנער); он возвратится к дням юности своей (ישוב לימי עלומיו)” [Иов 33:25]» (BT Недарим 41a)[1]. В другом месте книги Иова «юность» является синонимом «здоровья» (Иов 20:11)[2]. Итак, редкое слово עלומים, употреблявшееся всегда во множественном числе, означало тот возраст, когда человек еще не совершил греха, т.е. либо тот, который описывает апостол Павел, говоря от лица всякого человека: «Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (Рим 7:9–10), либо, что наиболее близко по смыслу ко всем приведенным выше контекстам, самую границу выхода из него. Следовательно, по существу наиболее точно было бы перевести термин עלמה прилагательным «невинная», прежде всего имея в виду моральное состояние.

Сказанное позволяет прояснить некоторые моменты в евангельском тексте, писатели которого, по всей видимости, принадлежали к той же традиции понимания пророческого слова, что и переводчик 7-й главы кн. Исаии. Так, можно понять, почему Мария говорит ангелу: «Я мужа не знаю» (Лк 1:34). Она обручена мужу, но еще не введена в его дом[3], или не «освящена»[4]. Понятен и мотив, по которому Иосиф хочет отпустить Марию, узнав, что Она беременна и «не желая огласить Ее» (Мф 1:19). Поскольку

[1] Пер. этой фразы в LXX не вполне ясен относительно подстрочника с евр.: ἀπαλυνεῖ δὲ αὐτοῦ τὰς σάρκας ὥσπερ νηπίου, ἀποκαταστήσει δὲ αὐτὸν ἀνδρωθέντα ἐν ἀνθρώποις {обновит ему плоть как у младенца, восстановит его как человека в пору возмужания}. Возможно, это интерпретация, которая говорит о том, что עלומים рассматривалась переводчиком как наиболее цветущий возраст юноши (ср.: *Платон*. Хармид 154bc). Однако нет уверенности в том, что оригинал этого чтения соответствовал MT.

[2] עצמותיו מלאו עלומו ועמו על עפר תשכב. Син интерпретирует: «Кости его наполнены [грехами] юности его, и с ним лягут они в прах». LXX: ὀστᾶ αὐτοῦ ἐνεπλήσθησαν νεότητος αὐτοῦ, καὶ μετ᾽ αὐτοῦ ἐπὶ χώματος κοιμηθήσεται {кости его переполнены юностью его, но с ним в могилу ляжет она}. Здесь явное противопоставление тому, кто «возвратится к дням юности своей».

[3] О введении в дом см. Йевамот II. Трапезы обручения и свадебная в Иерусалиме различались (Мегилла, Тосефта 4. 15). «Дочь все время во власти отца, доколе не перейдет во власть мужа путем ниссуин (вариант: доколе не войдет в хуппу)» (Кетуббот IV. 5).

[4] «Освящение» жены производится «посредством денег, документа или сожительства», причем распоряжается этим отец (Кетуббот IV. 4).

Она еще имеет возможность перейти к другому жениху, Иосиф, «будучи праведным», надеется, что тот, кто, как он думает, обольстил девушку, возьмет Ее к себе[1]. Это значит, что речь идет о девице, находящейся в начале жизненного пути, в той поре, когда понятие греха еще только вступает в свою законную силу[2].

Переводческая экзегеза

По мнению У. Браунли, в пророчестве Ис 7:14 переводчик усмотрел не предсказание о персональном рождении, а «идею соборной матери (corporate mother), дающей жизнь Мессии-царю»[3]. Он выбрал слово παρθένος, опираясь на прецеденты, которых немало в пророческих текстах, когда Израиль или Иерусалим называется «девой» (בתולה). Хотя персональный характер мессианских ожиданий, а следовательно, и важность персонального рождения Мессии в книге Исаии не подлежат сомнению, отмеченный этим исследователем экзегетический момент важен для понимания характера уже не столько перевода, сколько самого пророчества в связи с уже рассматривавшимся выше понятием «остаток».

Так, во время нашествия ассирийцев, при угрозе голода в Иерусалиме, Исаия приходит к царю Езекии с таким «знамением»: «Ешьте в этот год выросшее от упавшего зерна, и на другой год — оставшееся (τὸ κατάλειμμα); а на третий год сейте и жните, и садите виноградные сады, и ешьте плоды их. И уцелевший в доме Иудином остаток (οἱ καταλελειμμένοι) пустит опять корень внизу

[1] Обрученная не считается женой и не подлежит закону об испытании подозреваемой в измене (Сота IV. 1). См. тж.: Ветхий Завет на страницах Нового. Т. I. С. 46.

[2] Подтверждается сказанное и более широким, уже выходящим за пределы новозаветного канона контекстом традиции. Как суммирует ее Аверинцев, «Иосиф был избран священниками Иерусалимского храма для того, чтобы хранить посвященную Богу девственность Марии, когда по достижении совершеннолетия (12 лет) ее дальнейшая жизнь девственницы в храме стала невозможной по ритуальным причинам» (*Аверинцев С.С.* Иосиф Обручник // Аверинцев С.С. София — Логос. Словарь. С. 88). Понятно, что, с ритуальной точки зрения, удаление Девы из храма должно было совершиться еще *прежде* того, как у нее показались бы признаки совершеннолетия. Поскольку же, согласно преданию, Мария так и осталась нескверной, для традиции нет особенного затруднения в том, сколько именно лет Ей было во время Рождества: все равно Она оставалась עלמה и παρθένος согласно установленному значению.

[3] *Brownlee.* Op. cit. P. 280. Автор указывает на Мих 4:10 и 5:2 как вероятные непосредственные источники такой интерпретации.

толкование библейских текстов: Шило — это *hap. leg.* שילה (Быт 49:10), совпадающий с названием города Силома. В связи с глг. שלה {быть спокойным} это имя переводят или как «Примиритель» (Син), или в значении «принимать дань» (РБО)[1]. В оригинале перевода Септуагинты оно читалось, очевидно, как שלו {то, что ему}, отсюда интерпретирующий с эсхатологическим уклоном перевод: τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ {то, что для него отложено; слав. ѿложе́нiа ѥ́мꙋ}[2]. Слово Йиннон, которое напоминает имя р. Янная, есть часть фразы из псалма: לפני שמש ינון שמו (Пс 71:17), и также *hap. leg.*, что позволяет ученикам Янная производить над ним свои манипуляции. Гезениус наделял его значением «восходить» — «Прежде солнца *восходит* имя его»[3]. В Септуагинте стих переведен иначе: «Прежде солнца *пребывает* имя его». Имя Ханина означает «Милосердие», и опираются ученики р. Ханины на фразу пророка Иеремии: אשר לא אתן לכם *חנינה* {[и послужите богам чужим денно и нощно там], где Я не окажу вам милосердия} (Иер 16:13). Аналогичным образом имя Менахем значит «Утешитель», а цитата приведена из книги Плача Иеремии: רחק ממני *מנחם* משיב נפשי {далеко от меня утешитель, который оживил бы душу мою} (Плач 1:16). Всем этим школам, носящим имена своих учителей, противопоставляются «раввины» (רבנן) как общность, которые от лица традиции называют Мессию не по имени, а согласно учению о нем, пользуясь не точным воспроизведением еврейского слова נגוע {изъязвленный, прокаженный}, но его арамейским истолкованием, которое приводится в соответствие не с именем конкретного учителя, но с положением в обществе: חיוורא דבי רבי שמו, что буквально означает: «Белый [т.е. с белой, прокаженной кожей] из дома учителя — имя его». Тем самым ученая иудейская традиция, во-первых, относит Мессию к числу своих представителей, а во-вторых, признает его страдающим за грехи народа согласно 53-й главе пророка Исаии. Правда, на этом спор не заканчивается, и в трактате приводятся другие мнения, однако эти высказывания уже концентрируются вокруг цитат из Священного Писания, с опорой на которые мудрецы пытаются выяснить, кому «подобен» (כגון) будущий Помазанник, а не вокруг вырванных из контекста слов.

[1] Ср. Словарь-указатель, с. 351.
[2] Ср. Septuaginta Deutsch, ad loc.
[3] Ibid, ad loc.

Тема страдающего праведника занимает видное место не только в официальных иудейских источниках новой эры, где она очевидным образом связана с гонениями на еврейских ученых после восстания Бар Кохбы[1], но и в более ранней литературе. Она нашла свое отражение в таких произведениях, как Завет Моисея, Библейские древности, книги Маккавейского цикла, Псалмы Соломона и другие. Остается спорным, однако, вопрос о том, в какой мере эти страдания осмыслены как индивидуальные, а в какой мере — как олицетворяющие терпение всего народа, и, следовательно, также вопрос о собственно мессианском характере этих страданий. В кумранских источниках, которые представляют признанную ценность для исследования междузаветного иудаизма, можно заметить, наряду с особо пристальным и даже систематическим вниманием к теме страданий, смещение акцента именно на коллективность их. Так, замечательно толкование слов пророка Наума: «И блекнет цвет на Ливане» (Наум 1:4). Согласно кумранскому комментарию под «цветом» пророк подразумевает потомков первосвященника Садока и членов их собрания (4Q169, frs. 1–2. 7). Иными словами, речь *вообще* идет о праведниках из жреческого сословия, которые, как несправедливо отверженные и оскорбленные, противопоставляются иерусалимскому священству и официальной гражданской власти. Существенным отличием от понимания природы невинного страдания в более позднем иудаизме здесь является то, что главным источником его признаются не внешние для еврейского народа, но внутренние обстоятельства. На противопоставлении своей коллективной праведности — греховности большинства, также коллективной, строилась феноменология жертвенности, подобная той, которая в средневековой традиции будет основываться на отличии евреев от прочих народов, среди которых они рассеяны[2]. У. Браунли отмечает, что «ессеи считали себя избранниками, с которыми Бог обновит Свой завет, послав им пророка,

[1] При этом отмечается, что у раввинов «умирающий помазанник никогда, ни в одном тексте не представлен как сын Давидов; здесь некий мессианский образ, не имеющий ничего общего с образом Мессии — царя, сына Давида» (*Куломзин Н., прот.* Мессия-пророк. С. 198).

[2] Так, в документе «Устав общины» провозглашается: «Совет общины устойчив в правде для вечного насаждения, дом святыни для Израиля, основание Святого святых для Аарона... чтобы совершить *искупление* за землю... стена испытанная, драгоценный краеугольный камень... чертог святого святых для

подобного Моисею, для руководства… Они также думали о себе как о страждущем рабе Господнем, описанном у Исаии, который должен был искупить грех земли... Все эти надежды концентрировались вокруг Иудейской пустыни»[1].

Уклон в коллективистские интерпретации страданий праведника совсем не заметен в Септуагинте, что может быть связано с изначально широким социальным контекстом создания перевода. Правда, кумранское прославление *нищеты*, как отличительной особенности человека благородного происхождения в лукавое время, непосредственно предвосхищается традицией Псалтири, в особенности псалмов, надписанных именем Давида, для некоторых из которых Септуагинта, как перевод и как интерпретация, дает дополнительные свидетельства их древнего восприятия в мессианском смысле. Однако это может быть объяснено двумя главными обстоятельствами: во-первых, бедным происхождением самого Давида как родоначальника традиции; во-вторых, униженным положением его потомков, законных наследников престола, уже со времен установления клерикальной теократии в Иерусалиме. Таким образом, «идеология» нищеты еще ничего не говорит в пользу коллективистских интерпретаций невинного страдания и его сокровенного смысла. Напротив, представляется, что в Септуагинте мы находим дополнительный материал для изучения наиболее ранних форм осмысления личных страданий праведника, важных как с антропологической, так и с христологической точки зрения.

Рассмотрим свидетельства, предоставляемые мессианскими текстами канонической книги Псалмов. Тема страданий в Псалтири вообще является одной из ключевых. Сравнительное исследование ассиро-вавилонской литературы показывает, что это характерно для псалмического жанра как такового. Но с идеей осмысленных невинных страданий месопотамские псалмы незнакомы[2], и тем более трудно ждать от них проявления мотива

Аарона... [чтобы] приносить *жертву* приятным ароматом, и дом совершенства и истины в Израиле» (1QS VIII. 5–9).

[1] *Brownlee.* The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. P. 115.

[2] Сам по себе феномен невинных страданий, решительно бессмысленных при незнании как причины, так и итога, конечно, великой шумеро-аккадской культуре был известен. Ознакомиться с его поэтическим описанием можно на примере т.н. «Песни о невинном страдальце» в кн. Ассиро-вавилонский эпос. С. 128–130.

искупительной жертвы, если только речь не идет о жертвоприношении животного за грех человека, которое иногда рассматривается как выкуп, уплачиваемый напавшему на него злому духу[1]. Преодоление страданий в этих псалмах может достигаться религиозными (молитва) или магическими (заговор) средствами, но вряд ли через сами страдания, которые нужно перетерпеть и как бы оказаться по другую сторону их. Эта последняя мысль, которая разовьется в Новом Завете, имеет мессианско-эсхатологическое происхождение.

В связи с этим следует с самого начала определить критерии отбора интересующих нас текстов. Они должны обладать как мессианскими, так и эсхатологическими признаками. Первые относятся к действующему лицу произведения, а вторые — к тому времени, в котором он действует.

Мессианские

Достоинство Помазанника.
Нравственная безупречность.
Жертвенный характер страданий.
Частные параллели с другими мессианскими текстами.

Эсхатологические

Описание зла в апокалиптических масштабах.
Ожидание перемены мироустройства: обращения к Богу народов и т.п.
Вечность результатов описываемых событий: «εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος».
Частные параллели с другими эсхатологическими текстами.

Псалом IX

Псалом 9-й имеет надписания: «В конец» (εἰς τὸ τέλος) и «О тайных сына» (ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ). Первое выражает ожидание победы, и действительно, псалом возвещает неизбежность поражения зла. Выражение εἰς τὸ τέλος повторяется в изречении: «У врага истощилось оружие *до конца*» (ст. 7). Второе надписание труднее поддается объяснению, так как в тексте далее нигде не упоминается о «сыне». В еврейском оригинале прототип этого подзаголовка прочитывается как על מות לבן, что совре-

[1] Напр.: Молитва над поросенком // Там же. С. 221–222.

(ст. 4). Он побеждает на суде, получая воздаяние по правде (δίκη, ст. 5). Таково содержание славословной части. Далее сообщается, что враги смирили его (ст. 14), и в третьем лице идет повествование о нем как об убогом и нищем, на которого противник охотится, как лев (ст. 30). Однако сетования представляют собой только форму для глубокого богословского представления о промыслительности страданий праведника, которое дает развернуться злу и дойти до своего предела, т.е. гибели: «Погрязли народы в растлении (διαφθορᾷ), которое учинили: в сети, которую скрыли они, увязла нога их» (ст. 16). «Когда гордится нечестивый, воспламеняется (ἐμπυρίζεται) нищий: охвачены они замыслами, о которых помышляют» (ст. 23). Под воспламенением, возможно, понимается обращение к Богу (ср. Пс 38:4), т.е. по мере усугубления зла праведность не отступает, а тоже по-своему усугубляется. Грешник как бы дразнит Бога, утверждая, что «Он не взыщет» (ст. 25, ср. ст. 32), и фактически даже не признавая Его существования (ст. 26)[1].

Торжествующее зло приобретает какой-то всемирный размах в самоутверждении: «Не поколеблюсь; от рода в род [буду] вдали от несчастья» (ст. 27). Подобное мнение о себе может быть приписано простому, эмпирически реальному человеку только в виде гротеска[2] и выражает безумие особенно ввиду того, что псалом неоднократно подчеркивает человеческую, т.е. земную и временную, природу злодейства. Это описание достигает своей кульминации в довольно подробно прописанной картине «охоты» за нищим: «Сидит он в засаде с богатыми, [чтобы] в скрытых [местах] убить невинного; глаза его за нищим присматривают. Подстерегает в скрытом [месте], как лев на пространстве своем, подстерегает, чтобы напасть на нищего, напасть на нищего в то время, когда он привлечет его: в сети своей смирит его; преклонится и упадет он, когда возобладает над убогими» (стт. 29–31). Двусмысленность синтаксиса не позволяет сказать с уверенностью, кто кого «привлечет» в сеть, и описывается ли здесь охота только самого льва, который выше изображен суровым и

[1] Евр. אין אלהים כל מזמותיו {нет Бога во всех помыслах его}; греч.: οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ἐνώπιον αὐτοῦ {нет Бога пред ним}.

[2] Ср. самоописания Навуходоносора и Олоферна в кн. Иудифь, а также самолюбование Навуходоносора в кн. Даниила, непосредственно предшествующее выходу царя из ума (Дан 4).

льстивым одновременно (ст. 28), или также охота на этого льва. Понятно, во всяком случае, что «нищий» и отождествляемые с ним «убогие» *фактически* оказываются приманкой для хищника, который падает — в сеть или не в сеть — именно тогда, когда достигает своей цели[1]. В этом утверждении, что злодей «возобладает над убогими», есть отзвук того же эсхатологического мотива, который выше уже отмечался. Псалмопевец выражает надежду на то, что «не до конца (οὐκ εἰς τέλος) забыт будет нищий, терпение убогих не погибнет до конца (εἰς τέλος)»; в то же время грешник думает, что Бог отвернулся от земных дел окончательно (εἰς τέλος); в действительности же все обстоит ровно наоборот: это вражеское оружие истощится окончательно (εἰς τέλος). Как мы уже отмечали, весь псалом также озаглавлен: «В конец» (εἰς τὸ τέλος), т.е. «На победу».

Если псалом, таким образом, возвещает победу праведности над злом, которая совершается как победа Бога над врагами нищего праведника, то надписание «О тайных сына» может объясняться в том смысле, что эта неожиданная, у черты окончательного поражения достигнутая победа и есть его тайна. «Сыном» Божьим иногда называется в Библии отдельный праведник, а иногда Израиль. Действительно, все, о чем было сказано, весьма напоминает историческую судьбу Израиля и его эсхатологические чаяния. Решающий голос в выборе между христологическим и этноцентристским толкованием псалма имеет ст. 21, который композиционно делит этот псалом на две части, образуя его смысловой центр. Он представляет собой прошение о язычниках: «Поставь, Господи, законоположника над ними, чтобы уразумели народы, что они человеки». За греческим словом «законоположник» (νομοθέτης) стоит еврейское מורה, которое масореты читают как *мора* {устрашение}, а толковники, очевидно, читали как *морэ* {наставник}[2]. Последнее слово употребляется в отношении к пророку (Ис 9:15) и учителю (Притч 5:13). Его перевод в данном месте является интерпретацией, определенным об-

[1] Тема трапезы как «сети», т.е. приманки, сопряженной с «воздаянием» за алчность, присутствует, напр., в Пс 68:23.

[2] Ср. название ключевой персоны истории кумранитов: מורה צדק (праведный учитель). В Пешитте, где композиция псалма совпадает с МТ (т.е. данный ст. является последним), пер. слова מורה воспроизводит греч.: ܡܫܘܚܐ ܡܢܝܐ {учредитель Закона}.

разом связанной и с однокоренным термином תורה {Закон}, и с исходным глаголом ירא {бояться, почитать}: он выражает идею подчинения народов Богу через приобщение их к Закону — события, относящегося к мессианской эпохе.

Итак, по сумме признаков псалом имеет отчетливо христологическое звучание. В нем изображен Мессия в страдательном, униженном состоянии. Архетипом для описания таких состояний был, безусловно, царь Давид в первые годы своего царствования, которые он провел в бегстве от Саула, нищете и лишениях. Однако Давид сам числится автором псалма. То же, что спасение описывается вначале как уже состоявшееся и только после этого герой приступает к жалобам, придает всему тексту пророчественное звучание. Вкупе с отмеченными эсхатологическими элементами оно сообщает ему тон «таинственности», который соответствует надписанию: «В конец. О тайных сына». Обобщая те данные по христологии в Септуагинте, которые нам удалось извлечь, обратим внимание на следующее: а) Мессия терпит страдания и скорби до наступления Божественного заступничества; б) страдания усугубляются тем, что «надлежащее время» откладывается; в) спасение, когда оно наступит, будет тождественно эсхатологическому переустройству мира и обращению народов к истинному Богу; г) самые страдания праведников, которые соединяются с Его страданиями, служат полному раскрытию мирового зла и его конечной погибели.

Псалом XXI

От лица нищего страдальца написан также псалом 21-й, который известен под именем Давидова, фактически узаконивает страдание и уничижение царя и помазанника. При этом наличествующие в псалме эсхатологические элементы помещают его в контекст учения о Мессии, так что не случайны явные и скрытые апелляции к нему в раннехристианских источниках (Мф 27:35,43,46, Мк 15:24,34, Лк 23:34–35, Ин 19:24 и др.). Псалом дает описание страданий, явно преувеличенное по отношению к внешним обстоятельствам жизни Давида, символическое и связанное преимущественно с областью внутреннего, нравственного мира.

Так, герой называет себя «червем» по униженности своего положения (ст. 7), сравнивает себя с жертвой нападения стада

быков, стаи собак, льва и единорога (стт. 14, 22), описывает как доведенное до крайности свое физическое состояние: «Подобно воде, я пролился, и разбросаны все кости мои, сделалось мое сердце как воск, тающий во внутренности моей, иссохла, как черепок, сила моя, и язык мой прилип к гортани моей, и в прах смертный Ты низвел меня» (стт. 15–16). Основным мотивом темы страданий становится *бессилие*, близкое к беспомощному положению мертвого, обездвиженного человека:

> Окружили меня псы многочисленные,
> собрание злодеев обступило меня,
> пронзили руки мои и ноги мои.
> Пересчитали все кости мои,
> сами же наблюдали и разглядывали меня.
> Разделили ризы мои между собой
> и об одежде моей бросали жребий.
> Ты же, Господи, не удаляй помощь мою,
> поспеши на защиту ко мне.
> Избавь от оружия душу мою,
> из руки пса — единородную мою (стт. 17–21).

В этом фрагменте содержится описание страданий, настолько близкое к евангельскому, что скептическая мысль могла бы счесть его дохристианское происхождение неправдоподобным. И действительно, в Масоретском тексте оно построено несколько иначе; однако все особенности греческой версии объясняются из конъектуры еврейского оригинала. Так, вместо «пронзили» MT читает невразумительно: «как лев» (כארי). Глагол ὀρύσσω (копать, рыть) — обычный в LXX перевод с еврейского כרה[1]. В Суд 16:21 он употребляется по отношению к телесным органам, а именно — в значении «выколоть глаза». Можно понять, исходя из контекста, в котором упоминаются собаки (κύνες), смысл фразы таким образом: «прокусили мне руки и ноги»[2]. Однако следует

[1] Septuaginta Deutsch, ad loc. Ср. Pesh: כרחה {исцарапали}.

[2] Так в современном пер. РБО с евр. текста. Интересно, что одно из раввинских преданий сравнивает поколение Мессии с псами: «Перед пришествием Мессии... дом собрания будет служить для блуда... мудрость книжников испортится; богобоязненные будут в презрении... лицо поколения [будет] как лицо собаки: сын не стыдится отца своего. На кого нам опереться? на Отца нашего, что на небесах» (Сота IX. 14). Это похоже если не на отголосок экзе-

ния от греха, и подверженным ему оказывается человек царского рода, «семя» которого все равно «будет служить» Господу.

Псалом XXXIX

Этот псалом, так же, как и многие, озаглавленный «В конец» (εἰς τὸ τέλος), привлекает внимание тем, что в нем рисуется образ праведника, подверженного страданиям и добивающегося победы. Аналогично псалму 9-му, славословная часть здесь предшествует сюжету, так что с точки зрения последовательности событий структура произведения может быть представлена следующим образом: праведник сходит в юдоль скорби (стт. 5–13), просит у Бога заступления (стт. 12–18), заклинает врагов и друзей (стт. 15–17), наконец получает долгожданную помощь (стт. 1–4), после чего Бог вкладывает в его уста «песнь новую, гимн Богу нашему» (ст. 4).

Все, что произошло с невинным страдальцем, имеет наглядно-поучительное значение: «Увидят многие, и будут бояться [т.е. благоговеть] и уповать на Господа» (ст. 4). Произошло же с ним следующее: он «терпя терпел Господа» (ст. 2), ожидая заступления; находился в тинистом рве страданий (ст. 3); был окружен бесчисленными видами зол (ст. 13) и настигнут своими собственными беззакониями, которые были невидимы из-за того, что «умножились больше волос на голове»[1]; потерял поддержку своего собственного сердца (ст. 13) — главного органа мышления и воли в библейской антропологии; его душу собирались вынуть (ἐξαίρω) из него (ст. 15); над ним издевались, приговаривая: «Хорошо, хорошо» (ст. 16); он был нищим и убогим (ст. 18).

Как и в псалме 21-м, упоминание «беззаконий своих» (αἱ ἀνομίαι μου) встречается единственный раз и противостоит целостному образу праведника, который складывается в начале сюжетной части. Это можно интерпретировать двумя различными способами: либо упоминание беззаконий неизбежно из-за того, что не существует безгрешных людей, и таким образом объяснение причины страданий воспроизводит тот тип аргументации, которым пользуются друзья Иова в одноименной книге; либо же подразумевается родовая и коллективная сущность греха, который усваивается героем как царственным лицом, способным понести беззакония своего народа. В таком случае жест

[1] Или, наоборот, сделали для него невидимым все прочее.

признания собственной греховности аналогичен высказыванию трех юношей в печи Вавилонской: «Согрешили мы, и поступили беззаконно, отступив от Тебя, и во всем согрешили» (Дан 3:29, см. далее)[1], а вся совокупность претерпеваемых страданий наделяется характером *жертвы* (ср. Дан 3:39–40). Можно привлечь для объяснения и норму из позднейшей традиции, касающуюся частных правил о ритуальном очищении, но очень характерную по своей формулировке: «Общество делить нельзя — или все совершают в нечистоте, или все совершают в чистоте» (Песахим, Тосефта 6, 2). Логика данного правила хорошо объясняет, почему невинные могут и каяться за виновных, и страдать за них.

Наделение героя качествами непорочности оказывает поддержку второй версии, потому что жертве надлежит быть без порока.

Сюжетная часть псалма начинается со значимых для описания праведника в Псалтири слов «Блажен муж»[2] и повествует о том, как герой оказывается гонимым за то, что стал во всеуслышание объявлять истину:

> Блажен муж, которому имя Господне — надежда его, и который не воззрел на суету и безумства ложные. Много сотворил Ты, Господи, чудес Твоих, и по мыслям Твоим никто не сравнится с Тобой: я возвестил и сказал, что умножились они сверх [всякого] числа. Жертвы и приношения Ты не захотел, но тело совершил мне: всесожжения и [жертвы] за грех Ты не пожелал. Тогда сказал я: се, иду, в свитке книжном написано обо мне. Сотворить волю Твою, Боже мой, я восхотел, и закон Твой — во внутренности моей. Я благовестил праведность Твою в собрании великом. Се,

[1] Точно так же от лица своего и своих отцов молится Богу Даниил: «Исповедовал грехи мои и грехи народа моего» (Дан 9:20), при том что ни один из перечисляемых пророком грехов не является его личным. Разница, однако, заключается в том, что Даниил делает это не во время страданий.

[2] Наше мнение, согласно которому структуру следует понимать именно так, основывается на том, что в стт. 5–11 задается целостное описание праведника, которое связано с взыванием к Богу о помощи перемычкой «Ты же, Господи...» (σὺ δέ κύριε, возможно, в MT она повреждена, и вместо нынешнего אתה יהוה в древнем евр. тексте стояло ואתה יהוה). Таким образом, по крайней мере в LXX между самоописанием героя и его сетованием на множество приключившихся с ним зол есть сюжетная связь, которая и позволяет объединить их в противопоставлении славословному началу псалма и написанным в форме заклинания стт. 15–18.

устам своим я не запретил: Господи, Ты знаешь. Праведность Твою не скрыл я в сердце моем, истину Твою и спасение Твое поведал, не скрыл милости твоей и истины Твоей от большого сонма. Ты же, Господи, не удали милосердия Твоего от меня ... (стт. 5–12).

Ключевым для рассматриваемой нами темы является хиазм в ст. 7:

Жертвы и приношения Ты не захотел,
но тело совершил мне:
всесожжения и [жертвы] за грех Ты не пожелал.

С композиционной точки зрения очевидно, что слова «но тело совершил мне» противопоставлены перечисленным видам ритуальных практик[1]. В Послании к Евреям именно эти слова толкуются как пророчество о воплощении Господа (Евр 10:5). Следовательно, речь идет о *замене* ветхозаветных жертвоприношений на жертву Христа. Однако и вне ретроспективной экзегезы стих в его греческом прочтении не обессмысливается. Имманентная интерпретация здесь также возможна, если учесть, что храмовые жертвы рассматривались как источник плодоношения земли, а также душевного и телесного процветания человека[2]. Таким образом, в псалме утверждается, что Бог «совершил тело» нищего праведника, т.е. дал ему жизнь и здравие даром, без требования жертв и всесожжений. Закон для этого человека переносится из внешней сферы во внутреннюю: он «во внутренности» его. Но далее эти особые отношения с Богом не остаются на уровне освобождения от общих религиозных обязанностей. Он сам оказывается тем, кто приходит (ἰδοὺ ἥκω), потому что о нем *обещано*: «В свитке книжном написано обо мне»[1]. Свиток может означать несколько разных типов писаний, которые заключались в книги: пророчество, закон, завет (завещание), молитва и летопись, а также внебиблейские документы, каковы царские указы и верительные грамоты. Что касается последних, они могут иметь в этом случае только символическое значение, поскольку никакая другая власть, кроме Господа, в псалме не представлена. В целом неясность упоминания книги можно понять как преднамеренный полисемантизм, и при любом толковании оно усиливает ассоциации между героем псалма и *обетованным* Помазанником.

Итак, герой приходит, «чтобы исполнить волю» Господа, что для него естественно, так как Закон Божий у него внутри (ст. 9); он приходит в религиозное собрание народа (קהל רב, ἐκκλησία μεγάλη), которое в ст. 11 переводчик отождествляет с синагогой (συναγωγῇ πολλῇ), как благовестник праведности (δικαιοσύνη) Божией, что может означать обличение грехов или ободрение исполнением данных ранее обетований (ст. 10). Судя по тому, что он не утаивает ни милости, ни истины, он выступает и как обличитель, и как утешитель (ст. 11). Эти два проявления Божественного могущества и призываются им на помощь (ст. 12) в связи с наплывом зла (ст. 13) и нападением «хотящих зла» (ст. 15), причем все собрание, о котором говорилось выше, по-видимому, разделяется на тех, которые говорят насмешливо «Хорошо, хорошо» (ст. 16), и тех, которые говорят «Да возвеличится Господь». Последние также называются «ищущими Господа» и «любящими спасение Его» (ст. 17). Несмотря на это разделение, герой псалма переживает состояние *одиночества.* Называя себя «нищим и убогим», он тем самым подчеркивает утверждение, что больше некому «позаботиться» (φροντίζω) о нем, кроме Бога. Господь является его единственным «помощником и защитником». Заканчивается псалом призывом к Богу «не повременить» (μὴ χρονίσῃς), т.е. приблизить момент избавления (ст. 18).

Судьба страдающего праведника в 39-м псалме напоминает историческую судьбу Израиля и могла восприниматься в со-

[1] В изд. Ральфса — ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι {но уши исправил мне}, чтение Галликанской Псалтири, соотв. MT אזנים כרית לי. Его предпочитают современные текстологи, хотя считают необходимым упоминать и традиционный для рукописей LXX вариант, которому мы следуем (см.: Septuaginta Deutsch, ad loc.). Он подтверждается, помимо копт. и слав., также древнейшим пер. с греч. — VL (corpus autem perfecisti mihi). Помимо рукописей, в защиту этого варианта говорит употребление глг. καταρτίζω (ср. п. II. 1.2.3 *а*). Как для MT, так и для LXX происхождение этого разночтения установить затруднительно. См. подробнее об этой проблеме: *Grelot P.* Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante // Revue Biblique. 2001. № 108. P. 210–213; *Корсунский И.Н.* Критическое рассмотрение особенных, более важных случаев новозаветной цитации и толкования в опровержение воззрений теории аккомодации // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1879. № 3. С. 257–267.

[2] Пс 19:4 и др.

[1] Греч.: ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ. Евр.: במגלת ספר כתוב עלי. Пер. РБО: «Про меня написано в свитке». По значению термина κεφαλίς ср. Иез 2:9. В собственном смысле это свиток папируса (Septuaginta Deutsch, ad loc.).

Сир 47

[1]После сего явился Нафан, чтобы пророчествовать во дни Давида.
[2]Как тук, отделенный от мирной жертвы, так Давид от сынов Израилевых. [3]Он играл со львами, как с козлятами, и с медведями, как с ягнятами. [4]В юности своей не убил ли он исполина, не снял ли поношение с народа, [5]когда поднял руку с пращным камнем и низложил гордыню Голиафа? [6]Ибо он воззвал к Господу Всевышнему, и Он дал крепость правой руке его — поразить человека, сильного в войне, и возвысить рог народа своего. [7]Так прославил народ его тьмами и восхвалил его в благословениях Господа, как достойного венца славы, [8]ибо он истребил окрестных врагов и смирил враждебных Филистимлян, — даже доныне сокрушил рог их. [9]После каждого дела своего он приносил благодарение Святому Всевышнему словом хвалы; [10]от всего сердца он воспевал и любил Создателя своего. [11]И поставил пред жертвенником песнопевцев, чтобы голосом их услаждать песнопение. [12]Он дал праздникам благолепие и с точностью определил времена, чтобы они хвалили святое имя Его и с раннего утра оглашали святилище. [13]И Господь отпустил ему грехи и навеки вознес рог его и даровал ему завет царственный и престол славы в Израиле. [14]После него восстал мудрый сын его и ради отца жил счастливо. [15]Соломон царствовал в мирные дни, потому что Бог успокоил его со всех сторон, дабы он построил дом во имя Его и приготовил святилище навеки.

Описание Давида в книге Сираха имеет мессианские коннотации, не только не менее, но даже более ясные, чем описание первосвященника Онии (ср. пункт II. 1.2.2 *в α*). Так, замена хищных животных домашними, причем ритуально чистыми, в ходе «игры» (παίζω) с ними юного героя, означая метафорически его способность сразиться с любой человеческой силой и победить, вызывает у знающего Писание ассоциацию с эсхатологическим пророчеством Исаии: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис 11:6–8). Подвиги Давида рисуются в пророческих терминах: он возвышает рог израильтян и навсегда ломает рог филистимлян; получает от бесчисленного народа «венец славы»; устанавливает сакральное время; заключает с Богом «завет царственный» и

получает от Него «престол славы»; его собственный рог также возносится навсегда. Однако характер служения этого царя как жертвы вполне выясняется только в связи с рамкой, которую составляют для всей панорамы его царствования стт. 1 и 13. Сирах не случайно вводит вначале, сразу после повествования о пророке Самуиле, имя пророка Нафана. Тем самым он, во-первых, подчеркивает непрерывность пророческого преемства даже после установления монархии[1], а во-вторых, делает весь рассказ о Давиде ответом на вопрос о том, почему его вопиющий грех, составленный из прелюбодеяния и убийства (см. 2 Цар 11–12), никак не отразился на судьбе Соломона, его наследника, родившегося от этого греха. Вся жизнь Давида была жертвой, которой хватило на то, чтобы покрыть его собственный проступок и обезопасить правление сына, который, несмотря даже на то, что сам впал в прегрешения на старости лет, «ради отца жил счастливо» (ст. 14). Конкретное сходство Давида с жертвенным туком, который *весь* в дыме восходит к небу, писатель вводит в стт. 9–10, когда отмечает, что *всякое* дело царя завершалось хвалой Богу, Которому он *всецело* предал свое сердце.

Таким образом, в случае с упоминанием Давида-жертвы в книге Сираха мы имеем идею царского служения и вообще посвященной Богу жизни как жертвоприношения, которое обладает ограниченной искупительной силой для греха самого жертвователя и его ближайших потомков, однако не является всецелым искуплением грехов народа (напротив, логикой текста предполагается, что сам народ был жертвой, хотя не лучшей ее частью) и, что также существенно для рассматриваемой темы, не является в чистом виде страданием. Сираха не интересует Давид-страдалец, каким он предстает в пору бегства от Саула и семейной драмы с Авессаломом, а также в многочисленных псалмах, надписанных его именем, — ему важен Давид-герой, несмотря на свою гре-

[1] Примечательно, что Сирах, вообще склонный игнорировать некоторых лиц священной истории, совсем не называет имени царя Саула, однако все же фактически упоминает его, продолжая характеризовать Самуила: «Еще прежде времени вечного успокоения своего он свидетельствовался пред Господом и помазанником Его: “имущества, ни даже обуви, я не брал ни от кого”, и никто не укорил его» (Сир 46:22, ср. 1 Цар 12:5). Таким образом, сам статус помазанника (χριστός) для Сираха так важен, что он считает необходимым, при вольном воспроизведении текста книги Царств, упомянуть о том, как пророк призвал в свидетели не только Господа, но и «помазанника Его».

ховность горящий служением Господу. Можно предположить, что мессианское сознание этого автора, отрицать которое мы по совокупности рассмотренных признаков не считаем возможным, «приберегло» статус Мессии-страдальца для более безупречного лица, чем исторический Давид.

Жертвенности как своего рода жизненному принципу или позиции противостоит иной образ жертвы, когда она является неизбежностью и предшествует всякому человеческому деянию. Первый ребенок Давида от Вирсавии, ради брака с которой он убил ее мужа Урию, стал именно такой жертвой (2 Цар 12). В отличие от жертвоприношения «всего сердца», которое Сирах приписывает царю Давиду, такая жертва невинна, по крайней мере потому, что лишена вполне ставшего самосознания и на ней лежит печать обреченной покорности. Если архаическое сознание, как правило, просто констатирует, что сыновья расплачиваются за грехи отцов, еще ничего не успев совершить или осознать, то более внимательное к личности отдельного человека сознание эпохи эллинизма, не отрицая самого этого принципа, усматривает в нем знак высокого трагизма бытия, в котором человека преследует обреченность. Осмыслить и оправдать ее можно было бы только через признание того, что именно через посредство этой обреченности человек и достигает каким-то образом своего воссоединения с Богом. Так, безмолвный в книге Бытия Исаак, приносимый в жертву своим отцом, в Библейских древностях пс.-Филона обретает голос и произносит: «Разве не рожден я в мир для того, чтобы стать жертвой Тому, Кто создал меня? …через меня народы постигнут, что Господь создал душу человека годной для жертвы» (*Пс.-Филон*. Древн. XXXII. 3)[1].

Здесь жертва уразумевается как *чистое страдание*, но не искупительное в смысле принятия на себя чьего-либо греха, поскольку сама человеческая жизнь оказывается предназначенной для жертвы с определенной целью, а именно, чтобы человек «наследовал надежную жизнь и неисчерпаемое время»[2]. Поэтому Исаак называет себя «блаженным» в связи с перспективой насильственной

[1] Цит. в пер.: *Алексеев А.А.* Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. С. 240.

[2] О том, что здесь исповедуется именно вера в бессмертие души, см.: *Jacobson H.* A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. Vol. 2. P. 863–864.

смерти, которая в дальнейшем заменяется смертью естественной, и вся история с жертвоприношением Авраама оборачивается осмыслением этой последней. Выходом из печальной ситуации обреченности на смерть оказывается сама смерть, поскольку в дыме всесожжения душа восходит непосредственно к своему Создателю. Таково решение проблемы антропо- и теодицеи на почве спиритуализма, обходящее стороной завязку библейского сюжета — грехопадение, которым смерть полагается как наказание, а вовсе не способ перехода от временной жизни к вечной. Вопрос об искуплении в этом случае утрачивает свою актуальность.

Ключевым текстом Ветхого Завета, рассматривающим жертву и не как жизненную позицию, и не как неизбежность, а как *следствие* принятия жертвователем на себя чужих грехов, является 53-я глава Исаии. Очевидно, что для такого принятия жертвователь не должен обладать собственной виновностью, иными словами, ему надлежит быть безгрешным[1]. Именно таким, — безгрешным и поставленным вне ряда происходящих от Адама человеческих существ, созданным прежде сотворения мира, предсуществующим и сохраняемым для эсхатологического явления, — видит Мессию средневековая иудейская традиция. Однако мысль о всеобщем искупительном значении страданий этого лица, подобном тому, которое лежит в основании христианской сотериологии, этой традицией не разделяется. Причина, видимо, состоит в том, что на почве вышеупомянутого спиритуализма в иудейской антропологии развилось учение, согласно которому наследственность греха представляет собой только плотский, а не духовный феномен. «Моя душа, — рассуждал в полемике с католиками авторитетнейший средневековый раввин Моше бен Нахман, — имеет такое же отношение к душе моего отца, как и к душе фараона… Казни за грех Адама — во плоти, ибо плоть моя от отца и матери. И коль было предписано им, чтобы они стали смертными, то и потомки их стали смертными по своей приро-

[1] Косвенные указания на понимание этого есть и в позднейшей традиции. Так, предсмертное исповедание грехов иудея обязательно включало в себя фразу: «Пусть моя смерть будет выкупом за мои проступки» (*Green W.S., Mishkin J.* Life Cycle in Judaism // The Encyclopaedia of Judaism. Vol. 3. P. 1586). Отсюда понятно, что греховность рассматривалась как достаточное основание для смерти, поэтому о расплате собственной жизнью за чужие грехи можно было говорить лишь фигурально, в смысле исторической жертвы (как гибель воина в бою), но не в религиозном смысле.

[его] разумом» (ст. 53:11)[1]. Последнее изречение можно понять двояко: Бог или делает Отрока достигшим полноты знания — в контексте сказанного ранее о том, что ему явится свет[2], или делает всех разумеющими его — в контексте продолжения речи: *праведный* будет *оправдан*.

3. Страдания Отрока считаются предельными: он обесславлен и унижен παρὰ πάντας ἀνθρώπους {паче всех людей}[3].

4. Именно в этом положении он выступает как судия: ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη {во смирении суд его возвысился} (ст. 53:8)[4]. Непосредственно происходит это в акте смерти, если принять во внимание параллельное употребление глг. αἴρω {поднимать} и еще дополнительно введенную здесь аллитерацию — «...ибо вземлется (αἴρεται) от земли жизнь его, за беззакония народа Моего веден был (ἤχθη) на смерть»[5]. К толкованию данного места подходит изречение: «Праведник, умирая, осудит живых нечестивых» (Прем 4:16–17).

5. Если смерть Отрока является не только искуплением, но и осуждением для грешников, то его воскресение, на которое также указывает обещание «показать ему свет», становится для них гибелью: «Дам злых вместо погребения его и богатых вместо смерти его» (ст. 53:9)[6]. Примечательно, что злые и богатые отождествляются в этом стихе с беззаконием и лестью.

[1] В первом случае ישכיל {будет благоразумен}, во втором — ישבע בדעתו, что можно было бы перевести как «исполнит [всех] знанием его». Не исключено, впрочем, что переводчик читал здесь ישכיל בדעתו {вразумит разумом его} или ישכלל בדעתו {совершит разумом его}.

[2] Данное чтение подтверждают оба QIsa (ср.: *Brownlee.* The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. P. 226).

[3] Вероятно, и ἀπὸ ανθρωπών в ст. 52:14 может считаться гебраизмом (соотв. מאיש {от мужа}), параллельным этому, со значением *сравнения*, тогда как ἀπὸ τῶν ανθρωπών в том же ст. (соотв. מבני אדם {от сынов человеческих}), несомненно, выражает мысль о сынах Адама как *причине* страданий Отрока.

[4] В MT: מעצר וממשפט לקח {от уз и суда он был взят} (Син). Конъектура по LXX: מעצרו משפט לקח {в притеснении своем принял он суд}.

[5] Ср. Слав: ѥ҆ко ѥ҆минѳ́нїи ѥ҆гѡ̀ и҆ѯдѧ ѥ҆гѡ̀ вѕѧ́тїѧ… ꙗ҆́кѡ вѕе́млетїѧ ѿ҆ землѝ живо́тъ ѥ҆гѡ. В евр. тексте здесь два разных глагола: לקח {брать} и גזר {отсекать}. Акцентируется «отрезание» от земли живого растения, что является одной из самых экспрессивных библейских метафор смерти. Переводчик, вероятно, проявляет более спиритуалистические воззрения, говоря о «взятии» жизни как бы по направлению вверх.

[6] В MT др. интерпретация, но буквенный состав строфы отличается от прототипа LXX несущественно. В начале вместо יתן {даст} должно быть אתן {дам}, от лица Бога; в конце вместо במתיו {склеп его} — במותו {в смерть его}.

6. Для других, воспринимающих его как невинную жертву за их собственные грехи, он становится причиной «долговечного семени». В этом пункте наиболее существенно то, что Праведник понимается как жертва не просто за те или иные грехи, но за «душу», т.е. как выкуп жизни из состояния смерти: «Если дадите за грех, то душа ваша узрит» (ст. 53:10)[1].

7. Как и в некоторых других мессианских пророчествах, Отрок становится наследником; он единолично разделяет «добычу сильных» после своей смерти (ст. 53:12)[2].

Ис 53 является исключительным по важности, но не единственным фрагментом Писания, на основе которого следует изучать формирование идеи о всеобщем Искупителе как невинном страдальце. Рассматривавшийся выше, в антропологическом разделе (см. пункт II. 3.1 *а*), эпизод с жертвоприношением прокаженного Иова также важен, ввиду той особенной глубины, с которой осмысляется в одноименной книге тема бессмысленных лишений, и ввиду той параллели, которую составляет этому эпизоду процитированный в начале настоящего параграфа спор об имени Мессии, заканчивающийся выведением понятия о нем как о «Прокаженном ученом». Кроме того, через тезис о неизбежности страданий Праведника в корпусе Премудрости образ Мессии — невинного страдальца — является причастным всякому образу праведника и подлинного мудреца. Как представляется, этим обусловлено раннее, предшествующее развитым формам экзегезы появление в христианстве учения о том, что *весь* Ветхий Завет говорил о Христе и что ὁ θεὸς ἃ προκατήγγειλε διὰ στόματος *πάντων* τῶν προφητῶν αὐτοῦ παθεῖν τὸν χριστόν, ἐπλήρωσεν οὕτω {Бог как предвозвестил устами *всех* пророков Своих пострадать Христу, так исполнил} (Деян 3:18). Понимать эти слова исключительно с точки зрения ретроспективной экзегезы едва ли было бы правильно, поскольку они сами создают

[1] Пер. «душа ваша» вместо «душа его» из современного евр. текста не объясняется. Он сделан либо с др. ред., либо является интерпретацией слова נפש {душа} без местоименного суффикса.

[2] MT: אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל {удел ему во многих / среди великих, и с сильными / сильных разделит добычу}. Прототип LXX, по всей видимости, не отличался от MT. Но проинтерпретирован он иначе, нежели в современных пер. (ср. Син, РБО). Греч. текст отчетливо делает праведного страдальца «наследником всего» (ср. Евр 1:2).

условия для нее[1]. Вернее представлять себе холистское восприятие Ветхого Завета с точки зрения мессианского сознания, которое, как сфокусированное на образе грядущего Помазанника, воспринимало весь исторический и религиозный опыт Израиля в качестве позитивного и негативного воплощения этого образа. Позитивным оно было в тех случаях, когда избранный народ мог соответствовать Закону, а негативным — в тех случаях, когда не удавалось этого достигнуть. На фоне нравственных и духовных провалов особенно ярко сиял образ Праведника, который из прошлого (Сиф, Енох, Ной, Мелхиседек, Авраам и др.) неизбежно переносился в будущее сознанием, критическим по отношению к настоящему, но не отчаивающимся. Этот образ рос вместе с нравственным учением пророков, пока, при одновременном измельчании человечества, не поднялся на недосягаемую для простого смертного высоту, и в корпусе Премудрости он достиг такой безупречности, что столкновение с реальным миром грозило бы его носителю страданием и даже смертью[2]. Однако именно это позволяло ему быть отождествленным с невинной жертвой, которую нравственное чувство народа ожидало как неотвратимости осуждения греха «во плоти» при непреложности Божественных обетований о помиловании всего человечества.

Такое учение не могло возникнуть на ровном месте: без предшествующей экзегетической традиции оно бы не встретило соответствующего себе понимания и не имело бы силы. Септуагинта свидетельствует об этой традиции. Она позволяет увидеть, как при характерном для древних переводчиков целостном восприятии священного текста в нем — историческом повествовании, обвинительном акте человечества и пророческом живописании будущего — проступает единый образ Праведника: воплощенной Премудрости, невинного страдальца, Искупителя как частного и соборного лица, принимающего на Себя грехи всех и приобретающего человечество Себе в удел. Не имея недостатка в каком-либо из помазаний, т.е. посвящений, которые

[1] Ср. в иудейской традиции: «Все пророки пророчествовали только о дне Мессии» (ВТ Берахот, 34b).

[2] Этим отчасти объясняется то, что кн. Екклесиаста, словно становясь в оппозицию к основной части корпуса, предостерегает как от мудрости, так и от праведности: «Не будь слишком праведен и не мудрствуй излишне, чтобы не лишиться рассудка» (Екк 7:16).

все являются «отделением» от человечества и потому сами, в некотором роде, уже суть жертвоприношения, Он есть в полном смысле слова Помазанник — Христос. Однако ни еврейский, ни греческий текст Ветхого Завета не содержит в себе уже готового содержания христианской проповеди, которому оставалось бы только влиться в формы евангельского слова и его апостольского первоистолкования[1]. В них нет и не должно быть перехода к главному событию христианства, которое открылось верующим впервые как факт[2], по своей опытной данности равномощный Синайскому огненному Богоявлению и предшествующий всякой вербализации. Это событие превосходило все ожидаемое и качественно меняло точку зрения на все сущее, ибо всю глубину человеческих страданий воспринял Тот, Кто является конечной причиной всякого страдания, ликования и славы.

[1] Николай Никанорович Глубоковский формулировал это так: «Пока не открыто побочного воздействия при формировании апостольской доктрины» (*Глубоковский Н.Н.* Учение книги Премудрости Соломоновой о Божественной Премудрости или Духе по сравнению с апостольским // Христианское чтение. 1904. Май. С. 656). Собственно, доказательству этого тезиса посвящен его трехтомный труд «Благовестие апостола Павла».

[2] Говоря о фактичности христианского первособытия, мы вовсе не намереваемся вступать в дискуссию о том, правомерно ли считать фактом то, что признали таковым не все современники, не говоря уже о потомках, т.е. в дискуссию о порядке признания исторической действительности того или иного события. Мы, в оценке плодотворности таких дискуссий вполне полагаясь на слова Л. Витгенштейна: «Даже если существует столько же свидетельств, сколько есть свидетельств существования Наполеона... несомненности недостаточно, для того чтобы заставить изменить всю мою жизнь» (*Витгенштейн Л.* Лекции о религиозной вере // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 125), — только хотим указать на то бесспорное обстоятельство, что в глазах своих первых последователей «христианство... на самом деле явилось не в качестве учения, а в качестве чудесного факта» (*Несмелов.* Наука о человеке. Т. 2. С. 115).

вании души. Воскресение восстанавливает истину исторического бытия в согласии с правдой Божией. Это не значит, однако, что посмертное бытие души отрицается, потому что человек вообще, — не только его сознание, но и его кости, — по-видимому, до конца никогда не исчезает. Ад представляется местом бездействия и незримости, но именно местом, из которого душа может быть выведена опять к свету. В таком виде застает библейское мышление Септуагинта, которая даже в своих неканонических памятниках не корректирует, а только интерпретирует его, в том числе и опираясь, хотя весьма умеренно, на греческую философскую терминологию.

Разделение внешнего и внутреннего человека в Септуагинте также, несмотря на эллинистический контекст некоторых фрагментов, не доходит до дуализма субстанций, но позволяет лучше уяснить истоки учения апостола Павла о борьбе помышлений. Внутреннее и внешнее неразрывно связаны, так как человек создан для прославления Бога и его жизнь так или иначе представляет собой перманентное овнешнение внутреннего. Вместе с тем во внутренней сфере совершается самоопределение по отношению к Богу, поэтому внутреннее полагается как «сам человек», или его сердце (ум).

Септуагинта чужда енохитской традиции с ее намечающимися протогностическими тенденциями. В греко-библейской антропологии человеческое бытие на фоне ангельского выступает лишь как смертное на фоне бессмертного и отклоняющееся от Божественной воли на фоне безупречно служащего ей. Духовный мир четко разделен между служением Богу (ангелы) и враждой против Него (демоны), никакой автономии помимо этих двух крайностей в нем не предполагается. Человеческий и ангельский миры на земном, профанном уровне не могут пересекаться, однако возвышение первого до второго считается возможным. Так, поколение Исхода ест в пустыне ангельскую пищу.

Представляя собой посредствующее звено между древнееврейским и эллинистическим миром, «Александрийский канон», сформированный вокруг Септуагинты, вводит понятие о совершенстве человеческой личности, с одной стороны никогда ранее эксплицированно в Библии не представлявшееся, а с другой стороны — при свободном использовании эллинского риторического и, в отдельных случаях, философского инструментария —

связанное во всех своих частях с единственной идеей обращения помысла к безусловному Живому Богу, способному мертвить и живить. Эта особенность прослеживается от Екклесиаста, который многими учеными принимается за произведение античной эпохи, в то же время представляя в своей греческой версии образец наиболее гебраизированного перевода — до 4-й книги Маккавеев, которая при отточенной эллинистической форме описывает самовосприятие и духовный опыт ортодоксального иудея соответствующей эпохи.

Понимание термина *пайдейя*, выработанное в процессе перевода Ветхого Завета на греческий язык, оказало глубокое воздействие на дидактику христианского времени, вплоть до идеала образованности в Древней Руси, где им было определено содержание понятия *наказание*. В пределах использования этого термина образование отдельного человека принципиально не отличалось от воспитания народа, осуществляемого Божественным промыслом: этот «педагогический» смысл, на наш взгляд, является первостепенным в известном учении о «казнях Божьих» древнерусских духовных писателей.

Отдельной темой является восприятие самой Септуагинты как текста, запечатлевшего в себе некоторые дидактические упражнения. Оно представляется возможным в случае рассмотрения таких «свободных» частей канона, как сборники притчей, которые, конечно, также возводились к Божественному источнику, но несколько иным образом, чем слова пророков, что создавало возможность для внесения в священный текст даже элементов мудрости «внешних» для библейского текста писателей. Включенность Библии в конкретный процесс образования, возможно, является перспективным предметом изучения древних переводов.

В преддверии христианства древнегреческая Библия сыграла прежде всего историческую роль, как Священное Писание средиземноморской диаспоры. Именно про Септуагинту говорит в Деяниях апостол Иаков, когда указывает на то, что христианское призвание народов к единому Богу не тождественно гиюру, т.е. обращению прозелитов: «Ибо [Закон] Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его и читается в синагогах каждую субботу» (Деян 15:21). И прозелиты, обращенные в иудаизм, и «благочестивые» — чтущие Господа, но не присоединившиеся к еврейскому народу, — были введены в проблема-

тику тех споров, которые вел с иудеями апостол Павел, многолетним чтением Септуагинты. Но это историческое влияние, которое требует отдельного изучения в сопоставлении с Новым Заветом и всем массивом христианской литературы первых веков, осталось большей частью за полями нашей работы. Мы рассматривали преимущественно то имманентное содержание Ветхого Завета в греческом изводе, которое делает его антецедентом христианства в основных чертах и систематизация которого представляется необходимым условием для формирования исторической картины. При этом мы пришли к выводам, подтверждающим заключение Н.Н. Глубоковского в монументальном труде «Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу», что существо христианской веры не выводится из Ветхого Завета, как и из других более ранних традиций по отдельности или в совокупности. Оно только лучше может быть выяснено из сопоставления с ними, через определение того, что принадлежит в нем древнему и что — новому.

Нам удалось выяснить, что те имена Мессии, которые специфичны для Септуагинты, описывают Его как младшего в роду, однако наследующего первородство, законного царя еврейского народа, Человека и естественного главу (князя) всего человечества, вместе с тем как Существо неземное, собственные свойства которого переплетаются с Божественными до неразличимости.

Интуиция о выдающемся значении темы Премудрости для развития мессианской идеи, обусловленная соответствующими коннотациями в Новом Завете, подтвердилась и приобрела больше определенности, чем нам удалось найти у предшественников, писавших об этом. А именно, в равной степени важны персонификация Премудрости, которая клонится к выделению объективного начала в Боге, тождественного истине, и ее антропология, развивающаяся в направлении учения о страдающем праведнике. Хотя в литературе Премудрости человеческая и Божественная стороны ее никогда не совпадают, ею подготовлены такие условия восприятия, которые при наличии этого совпадения в лице Мессии делают неизбежной как смерть Его, так и признание в Нем истинного, правомочного судии всего человечества.

Отдельное внимание было уделено библейской хронологии по версии Септуагинты, которая легла в основу александрийско-

го счисления исторического времени по великим индиктионам и всей связанной с этим философии истории. Нами показано, что счет лет от сотворения мира был не задним числом осмыслен в христианстве, а оказывал решающее влияние на конкретные мессианские настроения в иудаизме эллино-римской эпохи, в чем, вероятнее всего, коренится причина расхождения хронологического ряда в разных версиях книги Бытия и ее сектантских эрзацах.

В Септуагинте принципиально не прослеживается разделение личностей Мессии между сословиями, хотя четко выражены все три мессианских служения: пророческое, священническое и царское. Предвечное бытие Мессии, вопреки мнению блж. Иеронима, яснее читается в греческом тексте, чем в существующем еврейском, причем, как правило, на основе греческих чтений восстанавливаются их еврейские прототипы.

Особый интерес представляет связь ветхозаветной христологии с представлением об «избранном остатке», из которого равно неустранимы его соборные и личностные аспекты. Через отождествление с «остатком» Христос рассматривается как принадлежащий к роду и не принадлежащий: «Род его кто изъяснит?» (Ис 53:8) Это учение, связанное с развитием темы нравственной чистоты при удержании коллективного смысла осквернений и очищений, воплощается в ожидании девственного рождения Мессии, которое, как нам вполне отчетливо представляется, артикулировано уже в еврейском тексте, а Септуагинта стала только ранним свидетелем этой артикуляции, передав редко употребительное слово *альма* хорошо знакомым греческому религиозному слуху термином *парфенос* (Ис 7:14).

Септуагинта не различает Мессию страдающего и прославленного, т.е. Иосифова и Давидова. Уже исследованный на материале корпуса Премудрости образ гонимого праведника получает свое раскрытие в мессианских псалмах, где он регулярно предстает, наряду с праведностью, носителем неназванного греха, который может быть отождествлен с преступлениями конкретных ветхозаветных героев и авторов, но в перспективе учения о Мессии все больше приобретает характер коллективной вины. Личная невинность Мессии становится вполне очевидной в тех пророческих речах, которые посвящены теме искупления. Здесь греческая версия дает не так много нового по сравнению с хорошо изученным еврейским текстом, однако некоторые осо-

К книгам Царств
[Prologus Galeatus]

Двадцать две буквы есть у евреев, удостоверяемые также сирийским и халдейским языками, где они по большей части одинаковы с еврейскими, будучи сходны по звучанию, но различны по виду. И самаритяне до сих пор переписывают Пятикнижие Моисея такими же по числу буквами, но другими по форме и начертанию. Говорят, что Ездра, книжник и законоучитель, после взятия Иерусалима и восстановления Храма при Зоровавеле, изобрел новые буквы, которыми мы пользуемся, а до того самаритяне и евреи писали одинаковыми знаками. В книге Чисел этот счет представлен таинственно количеством левитов и жрецов[1]. И Господне имя, тетраграмматон[2], в некоторых греческих свитках мы до сих пор находим написанным древними буквами. Так и псалмы тридцать шестой, сто десятый, сто одиннадцатый, сто восемнадцатый, сто сорок четвертый, хотя они написаны разным размером, расположены строфами по тому же алфавиту. И Плач Иеремии, а также молитва его, и окончание книги Притчей Соломона, — с того места, где он вопрошает о добродетельной жене, — сочинены такими же алфавитными отделами или звеньями. Далее: пять из этих букв двойные: chaph, mem, nun, phe, sade. Они записываются одним образом в начале и середине слова, иным в конце. Соответственно, и пять книг считаются двойными: Samuhel, Malachim, Dabreiamin[3], Ezras, Hieremias вместе с Cinoth (это Плач его). Итак, как есть двадцать две буквы, которыми мы пишем по-еврейски все то, что произносим, и под их началом воспринимается человеческий голос[4], то и насчитывается двадцать два свитка, которыми, как буквами или зачинами[5], нежная и еще питаемая молоком юность праведного мужа наставляется в Божественном учении[6].

Первая из этих книг носит название Bresith (мы называем ее Бытием); вторая Hellesmoth (которую именуют Исходом); третья Vaiecra (то есть Левит); четвертая Vaiedabber (мы зовем ее Числами); пятая

[1] Чис 3:39, где Моисей и Аарон исчисляют левитов, которых оказывается 22 тысячи.

[2] Лат.: «четырехбуквенное», т.е. יהוה.

[3] Арам. название книг Паралипоменон.

[4] Лат. eorum initiis — буквы как бы вводят человека в восприятие слова. Здесь Иероним, очевидно, ссылается на то, что евр. язык является первоначальным, а значит, его фонетический состав — наиболее естественным для человека.

[5] Обыгрывается тема «введения», «инициации». На сей раз употреблено слово exordium, означающее начало речи, а также закладывание основы ткани.

[6] Иероним подчеркивает, что Ветхий Завет является только «молоком», а не «твердой пищей» для христианина (ср. Евр 5:12–13).

Addabarim (известна как Второзаконие). Это пять книг Моисеевых, в собственном смысле называемые Thorath[1], т.е. Законом.

Второй раздел составляют пророки, начиная с Иисуса Навина, который у них называется Iosue Bennun. К нему прибавляют Sophtim, т.е. книгу Судей, в соединении с книгой Руфь, история которой произошла во дни судей. Третьим идет Samuhel, что мы называем Царствами 1-ми и 2-ми. Четвертыми Malachim, т.е. книга Царей, содержащая Царств 3-ю и 4-ю. И лучше говорить во множественном числе Malachim — «Цари», нежели Malachoth — «Царства», потому что в них описываются царства не многих народов, а одного израильского народа, состоявшего из двенадцати племен. Пятый Исаия, шестой Иеремия, седьмой Иезекииль, восьмой идет книга двенадцати пророков, которую они называют Thareasra[2].

Третьим порядком располагаются ἁγιόγραφα, и первая книга начата Иовом, а вторая Давидом[3], — ее составляет пятичастный, но единый свиток псалмов. Третья — Соломонова, состоит из трех книг: Притчи, которые они называют Подобиями, т.е. Masaloth; Екклесиаст, он же Accoeleth, и Песнь песней, озаглавленная как Siassirim. Шестая — Даниила, седьмая — Dabreiamin, т.е. «Слова дней», которые мы могли бы точнее назвать χρονικόν всей священной истории[4], а у нас ее надписывают как 1-ю и 2-ю книги Паралипоменон; восьмая — Ездры, у греков и латинян равным образом разделяемая на две книги; девятая — Есфири.

Итак, всего двадцать две книги Ветхого Закона: пять Моисеевых, восемь пророческих, девять агиографов. А некоторые причисляют Руфь и Cinoth к агиографам, пополняя их число, так что получается древнего Закона двадцать четыре книги. Их-то Апокалипсис вводит под образом двадцати четырех старцев, которые поклоняются Агнцу и со склоненными лицами подносят свои короны в присутствии четырех животных, исполненных очей сзади и спереди, т.е. в прошлом и будущем, и несмолкающими голосами вопиющих: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет»[5].

Этот пролог к Писаниям пусть будет принят как шлемоносное начало всем книгам[6], которые мы переводим с еврейского, и да будет из-

[1] Имя «Тора» Иероним дает в сопряженной форме, вероятно, от словосочетания תורת יהוה (*торат адонай*) — «Закон Господень».

[2] Арам. תריעשרי {двенадцать}.

[3] Лат. …primus liber incipit ab Iob, secundus a David.

[4] Отсюда название в позднейших западных переводах Библии — Chronica I, II.

[5] Откр 4:4–8. Иероним прозрачно указывает на то, что четыре Евангелия, введенные аллегорически под видом четырех животных, объемлют собой Ветхий Завет, который в лице двадцати четырех старцев приносит всю свою славу Агнцу.

[6] Лат. …quasi galeatum principium. Отсюда название этого текста, принятое в позднейшей литературе: Prologus Galeatus {Пролог в шлеме}.

вестно, что помимо них все прочее должно быть относимо к апокрифам. Посему Премудрость, которую в народе приписывают Соломону, и книга Иисуса, сына Сирахова, и Иудифь, и Товия, и Пастырь не суть в каноне. Я нашел, что 1-я книга Маккавеев еврейская, а 2-я греческая, что можно установить и из их φράσιν[1].

Ввиду всего этого молю тебя, читатель, не сочти мой труд за пренебрежение к древним. В скинию Божию приносит каждый, что может. Одни — золото, серебро и драгоценные камни, другие — виссон и пурпур, червлень и синету. Для нас уже много, если мы можем принести кожу и стриженую шерсть. И все же апостол считает самое презренное наше самым необходимым[2]. Потому и все благообразие той скинии, по отдельности прошлое и будущее церковное, кожами покрывается и шерстью, так чтобы солнечный жар и бесстыдство дождей отражались тем, что имеет меньшую цену[3]. Читай сначала мои Samuhel и Malachim. Мои, говорю, мои — так как все, что мы изучили и познали благодаря частой работе над переводом и тщательным исправлениям, наше. И когда ты поймешь то, чего не знал раньше, считай меня переводчиком, если ты благодарный, или παράφραστην[4], если неблагодарный, я же не сознаю себя в чем-либо отступившим от еврейского подлинника. Впрочем, если ты недоверчив, читай греческие кодексы вместе с латинскими, сравнивай их с этими крошечными трудами, и везде, где увидишь разноголосицу, спрашивай кого угодно из евреев, которым ты должен больше придавать веры[5], и если он подтвердит наше, то, я полагаю, ты не сочтешь его снотолкователем из-за того, что в одном и том же месте он оказался одинаково со мною вдохновенным.

[1] То есть из употребительного в них способа выражения.

[2] Ср. 1 Кор 12:22.

[3] Здесь у Иеронима целое сплетение смыслов: в двух разных покрывалах, соединенных в одно целое (Исх 36:16), он видит прообраз ветхозаветной и новозаветной Церкви, а тем самым — двух частей Писания. Обе они, по его мысли, нуждаются в защите точного пер. и коммент. от «бесстыдства» тех, кто выискивает в них недостатки. Вместе с тем они, очевидно, скрывают «благообразие скинии», равно как и заслоняют ее содержимое от солнечного света, т.е. буква скрывает под собой дух.

[4] Греч.: «пересказчиком».

[5] Иероним не опасается того, что евреи могли исказить собственное Писание, прежде всего потому, что знает содержание текстов, о которых говорит, и не видит масоретские чтения менее соответствующими Новому Завету, чем греч. При этом, утверждая, что его абстрактный адресат *должен* больше всех доверять еврею, он, возможно, иронически намекает на всеобщее доверие к Семидесяти толковникам как евреям, жившим до христианской эры. В таких высказываниях отчетливо проявляется позиция Иеронима как переводчика, который не отказывается от прав экзегета, хотя и очень умеренно пользуется ими с точки зрения техники перевода.

Но и вас, рабыни Христовы, прошу, — Господу возлежавшему драгоценнейшим миром веры помазавших главу, Спасителя во гробе вовсе не видавших, от которых ныне Христос восшел ко Отцу, — чтобы против лающих псов, которые на меня отверзают пасть неистово и свирепо и обходят град[1], считая себя учеными за то, что уничижают других, вы противостали с медными щитами молитв своих. Я же, зная о своем ничтожестве, всегда повторяю изречение: «Сохранил я пути мои, чтобы не согрешить языком моим; приставил к устам своим стражу, когда восстал на меня грешник; онемел и смирился, и смолчал от благ»[2].

К Псалтири

1.

Псалтирь я улучшил, не так давно быв в Риме, и выправил ее почти всю, пусть бегло, по Семидесяти толковникам. Поскольку же вы опять нашли ее, о Павла и Евстохия, поврежденной ошибками переписчиков, а к тому же старые ошибки цветущими наряду с новыми поправками, то вы думаете, что я вместо нового поля пахал на старом, и когда на косых бороздах вновь прозябли выполотые колючие сорняки, вы говорите, что столь быстро разросшееся зло следовало бы тем быстрее пресечь. Поэтому я этим общим введением увещеваю как вас, ради которых этот труд был предпринят, так и всех тех, которые хотят иметь его копии, чтобы то, что я тщательно исправил, переписывали заботливо и тщательно. Каждый в состоянии сам заметить как наклонную черту, так и лучистый знак, т.е. как обел, так и астериск, и где увидит выступающий росток[3], пусть знает, что отсюда до поставленного нами двоеточия идет прибавленное у Семидесяти переводчиков; а где таким же образом заметит звезду, там добавлено из еврейских свитков, также до двоеточия — ровно столько, сколько есть в издании Феодотиона, который простотой речи не уступает Септуагинте[4]. Я, сознавая себя сделавшим это для вас и для всякого трудолюбивого, не сомневаюсь, что найдутся многие, которые по зависти или по высокомерию «готовы скорее считаться презирающими

[1] Ср. Пс 58. Под «городом» имеется в виду Церковь или конкретно Рим.

[2] Пс 38:2–3. Цитируется по VL. Иероним, пользуясь неудобопонятным текстом, указывает на благо смирения. Сам он переводит этот стих иначе: «...молчал я о благе».

[3] Лат. virgula {росток} — одна из Иеронимовых интерпретаций знака «обел».

[4] Заверение Иеронима, что им прибавлено к Псалтири «ровно столько» (dumtaxat), сколько есть у Феодотиона, отличающегося «простотой речи» (simplicitas sermonis), определенно говорит о том, какой именно стиль перевода был востребован современниками.

в переводе эти черты[1], или под их именем издал книгу кто-то другой, недостаточно знающий халдейский язык, или уж не знаю что, могу только утверждать с уверенностью, что он во многом уклонился от истины и справедливо был отвергнут. Известно, что многое у Даниила и Ездры написано еврейскими буквами, но по-халдейски, так же как и одна перикопа у Иеремии[2], а у Иова имеется много общего с арабским языком.

Наконец, сам я, будучи еще совсем юным, после чтения Квинтилиана, Туллия и расцвета риторических способностей, когда приступил к утомительному труду над этим языком и многим по́том и временем насилу начал произносить гортанные и шипящие звуки, как бы блуждая по темному подземелью и видя впереди слабый свет, врезался наконец в Даниила и такую почувствовал тоску, что от безнадежности сразу же захотел отказаться от всех прежних трудов. Право, убедил меня еврей, часто повторявший мне на своем языке, что «труд неустанный все победил»[3], и казавшийся мне среди них знающим, вновь усердно приняться за изучение халдейского. Но, если честно признаться, до сих пор я скорее читаю на халдейском и понимаю, нежели говорю.

Это было сказано для того, чтобы показать вам сложность книги Даниила, которая у евреев не содержит ни истории с Сусанной, ни гимна трех отроков, ни басней о Беле и драконе. А нами они, как распространенные по всему миру, помещены в самом конце и как бы отрезаны от основной части, чтобы несведущим не показалось, будто мы отсекли бо́льшую часть свитка. Слышал я от одного из иудейских учителей, который насмехался над историей Сусанны и утверждал, что она сфабрикована каким-то греком, то же самое возражение, которое выдвигал некогда Африкан против Оригена, а именно, что эта ἐτυμολογία — ἀπὸ τοῦ σχῖνου σχίσαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρῖνου πρίσαι[4], происходит из греческого языка. Чтобы она была понятной на нашем языке, мы должны будем сказать в связи с *дубом* — «*дубиной* бит будешь», а в связи с *мастиковым* деревом — «вот и *отомстит* тебе ангел», или «не в *маститой* старости ты погибнешь», или «*настигла* же тебя смерть», или как-нибудь еще, созвучно с названиями деревьев[5]. Затем долго подвергались насмешкам трое отроков, которые в бушующей огнем печи

[1] Обращается внимание на парафрастичность древнего перевода.

[2] Иер 10:11.

[3] *Вергилий*. Георгики I. 146. Пер. С. Шервинского.

[4] Этимология: от «мастики» — «рассечь», а от «дуба» — «распилить».

[5] См. Дан 13:54–59. В греч. тексте имеет место игра слов, которую Иероним передает на латыни, связывая ilex {дуб} с ilico pereas {там погибнешь}, a lentiscus {мастичное дерево} с lens {чечевичное зерно}, non lente {вскоре}, lentus {гибкий}. Наличие игры слов такого рода довольно типично для пророческой речи на иврите, но в данном случае Иероним, по-видимому, считает его признаком, доказывающим характер повествования о Сусанне как агадической легенды.

развлекались метрической поэзией, вызывая по очереди все стихии мира к прославлению Бога[1]. А что чудного, являющего Божественное вдохновение в том, чтобы дать дракону отравленную приманку или разоблачить ухищрение жрецов Вила?[2] Это говорит скорее о проницательности хитроумного мужа, чем о пророческом духе. Когда же он [т.е. этот иудейский учитель] дошел до Аввакума и прочитал, как тот мгновенно был перенесен из Иудеи в Халдею с блюдом[3], то спросил, встречалось ли нам еще где-либо в Ветхом Завете, чтобы святой носился в собственном теле между столь отдаленными между собою странами? На это кто-то из наших быстрословов тотчас выставил Иезекииля, напомнив, как он перенесся из Халдеи в Иудею. Но тот высмеял его, показав из этой же книги, что Иезекииль в духе видел себя перемещенным[4]. Так ведь и апостол наш, очевидно муж многознающий и обученный евреями в Законе, вместо смелых утверждений о телесном восхищении говорил: «В теле ли, не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает»[5]. Этими и подобными доказательствами он обосновывал наличие в церковной книге апокрифических басен.

Предоставляя читателю суд об этих вещах, предупреждаю, что у евреев Даниил содержится не в числе пророков, а в числе агиографов. На три части ведь у них все Писания разделяются: Закон, пророки и агиографы, т.е. на пять, восемь и одиннадцать книг, о чем не время говорить подробно. Порфирий, выступая против пророков, нападал именно на эту книгу, о чем свидетельствуют Мефодий, Евсевий и Аполлинарий, которые выставили большое стихотворное войско[6] навстречу его безумию, но не знаю, довольное ли для вдумчивого читателя. Посему я умоляю, о Павла и Евстохия, вознести за меня ко Господу прошения, чтобы, покуда еще в этом тельце[7], я мог написать нечто благодатное для вас, полезное для Церкви, достойное для потомков. Ибо суд современников не так меня беспокоит: любя ли, ненавидя ли, они заблуждаются.

[1] Дан 3:51–90. Иероним замечает здесь не только стихотворный размер, которым написана Песнь трех юношей, но и особенности ее композиции. При этом видно, что он не допускает в библейском повествовании никакой литературной условности, в чем сказывается, может быть, влияние антиохийского направления экзегезы.

[2] Дан 14.

[3] Дан 14:33–39.

[4] Иез 8:3.

[5] 2 Кор 12:2.

[6] Лат. multis versuum milibus {многими стихотворными солдатами}: возможно, речь идет о «пешках» в игре, т.е. Иероним хочет подчеркнуть недостаточную состоятельность апологетической литературы, направленной против Порфириевых нападок на Библию.

[7] Лат. corpusculum.

К книге Иова

В связи с каждой книгой Священного Писания мне приходится отвечать на хулы противников, которые обвиняют мой перевод в порицании Семидесяти толковников, как будто у греков Акила, Симмах и Феодотион также не переводили — кто слово в слово, кто смысл от смысла, или же смешивая оба [метода], как бы средним способом, а Ориген во всех томах Ветхого документа[1] не отметил обелами и астерисками то, что прибавил или сам, или восполнил по Феодотиону, тем самым показав, что прежде оно там отсутствовало. Итак, пусть учатся мои обвинители принимать целиком то, что берут по частям, или пускай отвергают мой перевод вместе со своими астерисками. Ведь нельзя не признать, что позволившие себе столько пропусков могли погрешить в чем-нибудь, особенно же в Иове, где, удалив прибавленное астерисками, мы потеряем бóльшую часть книги. Так обстоит дело у греков. Что же касается латинян, то до тех пор, как мы недавно издали перевод с астерисками и обелами, от семи до восьми сотен стихов было утрачено, так что книга, сокращенная, обрезанная и обглоданная, открыто являла читателю свой позор[2].

Сей же перевод не следует никому из древних толковников, но самого еврейского, арабского, местами сирийского языка соответствует или слову, или смыслу, или тому и другому. Ибо даже у евреев эта книга в целом считается иносказательной и скользкой, или, как выражаются греческие риторы, ἐσχηματισμένος[3], т.е. когда говорится одно, а подразумевается другое: так, если ты возьмешь в руки угря или мурену, то чем крепче сожмешь, тем скорее вырвется. Помню, как я уплатил немало денег одному лиддскому наставнику, считавшемуся среди евреев наилучшим, чтобы понять эту рукопись. Не знаю, преуспел ли я чем-нибудь в обучении у него, знаю только, что не смог бы перевести ничего, кроме того, что перед этим понял.

Итак, от начала книги до [первых] слов [самого] Иова у евреев писано в прозе. Затем, от слов Иова: «Погибни день, в который я родился, и ночь, в которую сказано: зачался человек»[4], — и до того места, где написано перед заключением книги: «Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле»[5], — строфы гекзаметра текут дактилем и спондеем, в соответствии с особенностями языка[1] принимая множество других форм[2], с иным количеством слогов, но такими же временами[3]. Порой также сам ритм становится нежным и звонким, отрешенный от правил числа — что легче понять просодистам, нежели обыкновенному читателю. А от названного стиха до самого конца книга продолжена в прозе. Если же кто сочтет невероятным, что у евреев есть стихотворный размер и что так же, как нашего Флакка, или греческого Пиндара, или Алкея, или Сафо, следует воспринимать Псалтирь, Плач Иеремии, да и почти все песни в Писании, то пусть почитает Филона, Иосифа, Оригена, Евсевия Кесарийского — их свидетельства покажут, что я говорю правду.

Посему пусть услышат мои псы[4], что я работал над этим свитком не для того, чтобы отвергнуть древний перевод, но чтобы то, что в нем или темно, или пропущено, или явными ошибками переписчиков порчено, сделалось через наш перевод более ясным: ведь мы и еврейский язык отчасти знаем, и что касается латыни, почти с колыбели терлись около грамматиков, риторов и философов. Если же у греков после издания Семидесяти при блеске Христова Евангелия принимаются иудей Акила, иудействующие еретики Симмах и Феодотион, которыми многие тайны Спасителя скрыты за двусмысленностью перевода, и все-таки содержатся церквами в ἑξαπλοίς, а мужи церковные разъясняют их, то насколько более я, христианин и сын родителей-христиан, носящий на лице знамение креста, чей труд состоит в том, чтобы восстанавливать пропущенное, исправлять поврежденное, раскрывать чистым и достоверным языком тайны Церкви, не должен быть отвергаем привередливым и недоброжелательным читателем. Пусть имеет, кто хочет, старые книги, писанные на пурпурных кожах золотом и серебром, или унциалом, как говорят обычно, грузными буквами начертанные, вместо кодексов, — а мне оставьте мои бедные лоскутки и кодексы не столько роскошные, сколько верные. Оба издания, и Септуагинта с греческого, и мое с еврейского, переведены на латынь моими трудами. Пусть каждый выбирает, что хочет, и показывает себя более усердным, нежели зложелательным.

[1] Лат. instrumentum — «официальный документ», «материал».

[2] Иероним метафорически сравнивает книгу с самим Иовом, пораженным проказой, а греч. редакторов — с друзьями, которые «погрешили» против него. Ср. с позицией Феодора Мопсуэстийского, который, напротив, считал расширенную книгу Иова плохим подражанием греч. трагикам.

[3] Греч.: «фигурально выражающейся».

[4] Иов 3:3.

[5] Иов 42:6.

[1] Лат. linguae idioma.

[2] Лат. alios pedes {букв.: других стоп}.

[3] В метрике и просодии «временем» (tempus) называлось количество слога или гласного звука. Таким образом, как кажется, по сообщению Иеронима, в др.-евр. поэзии присутствовала точная ритмичность без жесткого счета слогов, достигаемая посредством более длинного или краткого произнесения гласных.

[4] Постоянно называя своих врагов «псами» (canes), Иероним иронизирует над их собственным желанием принять на себя «сторожевые» функции; возможно, даже использует их самоназвание.

слать комментарии к Осии, Амосу, Захарии, Малахии; я написал бы их, если бы позволило здоровье. Посылаете большое утешение в поддержку нашим писцам и переписчикам, чтобы для вас преимущественно трудилась наша способность. А меня окружает со всех сторон толпа требующих, как будто бы это было справедливо с моей стороны, оставляя вас голодными, работать для других, или будто я подрядился давать и принимать от кого-либо, кроме вас. Итак, сломленный продолжительной болезнью, я не оставлен в покое на этот год, но побужден вами посвятить вашим именам трехдневный труд[1], а именно, перевод трех Соломоновых книг: Masloth, что по-еврейски значит «Подобия», а в общераспространенных изданиях — «Притчи»; Coeleth, которого греки называют Екклесиастом, что мы могли бы передать как «Проповедник»[2]; Sirassirim, что на нашем языке означает Песнь песней.

Присоединяю πανάρετος[3] — книгу Иисуса, сына Сирахова, — и другой ψευδεπίγραφος[4], который надписывают «Премудрость Соломона». Первая из них, если переводить с еврейского, должна быть названа не «Церковной», как принято у латинян, а «Подобиями», следует же за Екклесиастом и Песнью песней, чтобы не слиться воедино с такой же книгой Соломона, тем более что по жанру они совпадают. Второй у евреев нет вовсе, да и стиль ее выдает особенности греческой речи, а некоторые древние писцы считали ее принадлежащей Филону Иудею. Как Иудифь, Товию и Маккавеев читает Церковь, но не числит среди канонических Писаний, так и эти две книги читаются для назидания народу, но не как источники для подтверждения церковных догматов.

Если кто-то действительно предпочитает издание Семидесяти толковников, имеет его уже нами отредактированным; ибо мы не так строим новое, чтобы разрушать ветхое. И все же, кто будет читать внимательнее, увидит, что наше понятнее, так как оно не прокисло, перелитое уже в третью емкость, но, налитое прямо из-под пресса в чистейший сосуд, сохранило свой вкус.

[1] Лат. tridui opus. Обычно в этом усматривают указание на то, что Иероним перевел все три книги за три дня, что нам представляется маловероятным. Скорее здесь ироническое умаление собственных заслуг, введенное вместо оправдания за невыполненную просьбу адресатов.

[2] Иероним употребляет здесь слово contionator, что значит «публичный оратор», даже с демагогическим оттенком. Возможно, это показывает его отношение к содержанию книги как состоящей отчасти из «расхожих мнений». Ср. толкование св. Григория Нисского на Екклесиаста.

[3] Греч.: «Собрание добродетелей».

[4] Греч.: «псевдоэпиграф».

К Пятикнижию

Дезидерия моего желанные получил я письма[1], — которому, как некое предзнаменование будущих дел, общее с Даниилом досталось имя[2], — умоляющего меня, чтобы переведенное на латинский язык с еврейского наречия Пятикнижие я передал нашим слушателям[3]. Дело это явно небезопасное, поскольку громок лай недоброжелателей, которые вменяют мне, будто я, в поношение Семидесяти толковникам, новое выделываю вместо старого, и таким образом изобретение разума уподобляют вину[4], тогда как я много раз давал возможность удостовериться, что совершаю от себя посильное приношение в скинию Божию[5], вовсе не пытаясь посредством своего труда обличить недостатки других. Впрочем, если б я и осмелился на это, то меня побудили бы научные занятия Оригена, который к древнему изданию примешал перевод Феодотиона, обозначив астериском и обелом, т.е. звездой и копьем, всякое место, где он или проясняет то, что прежде было менее ясным, или отсекает и пронзает нечто излишнее, а наипаче авторитет евангелистов и апостолов, у которых многое читаем из Ветхого Завета, чего нет в наших кодексах, например: «Из Египта воззвал Я Сына Моего», и: «Ибо Назореем наречется», и: «Воззрят на Того, Которого пронзили», и: «Из чрева его потекут потоки воды живой», и: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его», и многое другое, что нуждается в соответствующей σύνταγμα[6]. Предположим, что мы спросили бы у них [т.е. у недоброжелателей], где все это написано. И когда они не могли бы сказать, мы предъявили бы это из еврейских книг. Первое свидетельство есть у

[1] Обыгрывается значение имени Desiderius — «желанный», «любезный».

[2] В др. письме к Дезидерию Иероним также пользуется этим сравнением и объясняет его смысл, ссылаясь на книгу пророка Даниила: «Ибо мы читаем, что святой Даниил был назван “мужем желаний” (desideriorum virum) и другом Божиим, потому что страстно желал (desideravit) познания тайн Божиих» (Письмо XLVII. 2).

[3] Букв.: «ушам наших [людей]» (nostrorum auribus). Отсюда понятно, что Иероним назначал свой труд не только для ученых штудий, но и для оглашения в церквах. Он хочет подчеркнуть, что берется за работу не по прихоти, а исполняя желания соотечественников, объединенных в лице Дезидерия, «мужа желаний».

[4] Намек на слова Христа: «Молодое вино должно вливать в мехи новые; тогда сбережется и то и другое. И никто, пив старое, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше» (Лук. 5:38–39).

[5] Ссылка на Закон Моисеев, где приношения устанавливались в зависимости от достатка приносящего.

[6] То есть потребовалось бы целое сочинение для того, чтобы перечислить все те места, где Септуагинта, по мнению Иеронима, не дает ясности евангельскому цитированию ветхозаветного текста.

Осии[1], второе у Исаии[2], третье у Захарии[3], четвертое в Притчах[4], пятое опять у Исаии[5]. Чего многие не зная, следуют вздору апокрифов и ставят иберийские причитания выше подлинных книг[6]. Не мне объяс-

[1] В Новом Завете — эпизод ухода Святого семейства в Египет перед тем, как Ирод отдал повеление избить Вифлеемских младенцев. «И там был до смерти Ирода, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: Из Египта воззвал Я Сына Моего» (Мф 2:15). Последняя фраза отсылает к пророку Осии, жившему в VIII в. до н.э. Иероним, очевидно с евр. рукописи, переводит недвусмысленно: ex Aegypto vocavi filium meum, но неточно: קראתי לבני букв. значит «воззвал к сыну Моему», или же «вызвал [его] Себе в сына» (ср.: Двенадцать библейских пророков. С. 27). В свою очередь, основные списки Септуагинты дают третий вариант: «Из Египта вызвал Я сынов его», т.е. греч. переводчик читал לִבְנֵיו. Как представляется, для евангелиста sensus proprius заключался в приходе истинного Израиля оттуда, откуда никто не ждал его, поэтому точный источник цитаты на самом деле не имел значения.

[2] Название города Назарета, по жительству в котором Иисус именовался современниками Назореем, производится от слова *нецер* (נצר) — ветвь, лоза. У Исаии есть фраза: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь (נצר) произрастет от корня его» (Ис 11:1). Толкование этих слов как пророчества о Христе связано с тем, что Мессия должен был появиться в роду царя Давида, сына Иессеева. Септуагинта правильно переводит נצר как ῥάβδος, но связь со словом «Назорей» тем самым теряется. Иероним, впрочем, тоже держится буквы и переводит искомый термин словом flos. Таким образом, в данном месте пролога речь идет не об изменении техники пер., а о пользе изучения евр. языка для правильного понимания исторической связи Ветхого и Нового Заветов.

[3] «Воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин 19:37, ср.: Зах 12:10). Глг. *дакар* (דקר) означает «пронзать», со смысловым оттенком «оскорблять». В наиболее известных рукописях Септуагинты он проинтерпретирован словом καταρχέομαι (насмехаться), хотя во многих богослужебных текстах стоит именно «пронзили». Кроме того, вся фраза в целом отличается: «Воззрят на Меня о том, которого пронзили», т.е. страдания невинного становятся причиной обращения гонителей к Богу. Иероним в книге пророка Захарии переводит глг. configo {пригвоздить}, но в цитате, приведенной в данном прологе, дает более тонкое conpungo {колоть}.

[4] «Слова уст человеческих — глубокие воды; источник мудрости — струящийся поток» (Притч 18:4). Септуагинта дает иной вариант: «Слова в сердце человека — глубокие воды, река ключом бьющая и источник жизни». Почему Иероним считает евр. текст более близким к евангельской цитате, неясно.

[5] В том месте (Ис 64:4), которое имеет в виду Иероним, греч. текст сходен с его собственным пер. Объяснение проблемы содержится в его письме к Паммахию, где Иероним цитирует какой-то не дошедший до нас вариант, вероятно старолат., и указывает на то, что многие ищут ему соответствие в апокрифах. См.: *Диесперов А.Ф.* Блаженный Иероним и его век. Приложение: Бл. Иероним. Избранные письма / Сост. и коммент. А.А. Столярова. М., 2002. С. 228, прим. 43.

[6] Hiberas nenias. Нения — погребальная или жалобная песня, слово употреблялось также в ироническом значении: «пустяк, вздор» (см. словарь И.Х. Дворецкого). Почему именно *иберийские*? — «Упрек в использовании апокрифов и ярость про-

нять истоки этого заблуждения. Говорят, что иудейский собор[1] умышленно устроил так, чтобы Птолемей, чтущий единого Бога[2], не обнаружил еще одного, двойственного Божества у евреев, которые особенно тем давали повод заподозрить это, что казались согласными с учением Платона[3]. Поэтому везде, где Писание свидетельствует нечто священное об Отце и Сыне и Святом Духе, они или по-другому истолковали это, или полностью умолчали, чтобы и царя удовлетворить, и тайну веры не предать гласности[4]. И не знаю, кто первый выдумал семьдесят келлий в Александрии, в которых они были посажены по отдельности, но написали все одинаково, — тогда как Аристей, ὑπερασπιστής того же Птолемея, и много позднее Иосиф [Флавий] ничего такого не сообщают, но описывают их собравшимися в одной базилике и совещающимися, а не пророчествующими. Ведь не одно и то же быть пророком и переводчиком: там Дух предсказывает грядущее, здесь же ученость и словарный запас позволяют передать лишь то, что понято; иначе, пожалуй, мы будем считать, что Туллий [Цицерон] перевел «Домострой» Ксенофонта, Платонова «Протагора» и Демосфеново «В защиту Ктесифона» по наитию риторического духа[5] или что различные показания извлек Святой Дух из одних и тех же книг посредством Семидесяти толковников и апостолов, если то, о чем первые умолчали, в писани-

тив *Hiberae neniae* суть составные части полемики Иеронима против Присциллиана и Вигилянция» (*Rebenich S.* Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart: Steiner, 1992. S. 263). О Присциллиане, испанском епископе, возглавившем раскол и казненном в 385 г. тираном Максимом, Иероним пишет в другом месте, что «некоторые... обвиняют его в грехе гностицизма» (О мужах, 121). Вигилянций — священник из Барселоны, в адрес которого Иероним написал полемическое сочинение.

[1] Имеются в виду Семьдесят старцев.

[2] Ср. Письмо Аристея. Вероятно, первые Птолемеи считались монотеистами также в связи с тем, что просвещенные люди их времени были последователями Аристотеля.

[3] Иероним считает, что старцы-толковники опасались профанации библейского богословия, содержащего учение о предсуществующем Мессии.

[4] Идея постепенности раскрытия Божественной истины в истории встречается у каппадокийцев, которые в Константинополе были «наставниками и друзьями» Иеронима (*Диесперов А.Ф.* Цит. соч. С. 51). Согласно Григорию Нисскому, «прежде всего отвлекаемые от многобожия пророками и законом приучаются взирать на Единое Божество... Затем, для ставших более совершенными при помощи Закона, открывается чрез Евангелие и Единородный Сын; после этого предлагается нам совершенная пища для нашего естества — Дух Святой, в Котором жизнь» (О Святом Духе // PG 46, 697).

[5] За иронией блж. Иеронима скрыта определенная логическая конструкция: искусство риторики, как и пер., является техникой и не имеет своего «духа», в отличие от пророчества.

Приложение II

АДРИАН

Исагога, или Введение в Божественные Писания

В дореволюционной науке этот труд сирийского ученого монаха и пресвитера, жившего в первой половине V в., рассматривался преимущественно с историко-риторической и, в меньшей степени, с историко-экзегетической точки зрения[1]*. Хотя с него фактически начинается история термина «Исагогика», означающего дисциплину, «вводящую» в изучение Библии, а патриарх Фотий назвал его «полезным для вводимых» (Библ., 2), он уже в XIX в. считался далеко отстоящим от целей и методов современной исагогики. Однако непреходящее значение этого труда усматривается в том, что его автор впервые поставил вопрос о языке Библии как особом языке, который строится по своим особым правилам. Классификации этих правил, в видах прояснения как буквального, так и иносказательного смыслов текста, посвящено было это первое в своем роде исследование, подобных которому более не предпринималось на протяжении многих веков.*

Об Адриане патристической науке известно мало. По всей видимости, он не был в числе тех восточных богословов своего времени, которые писали на сирийском языке или переводились на него[2]*, но входил в круг св. Иоанна Златоуста. Считается, что ему адресовано письмо еще одного автора из этого круга, св. Нила Синайского, по которому можно заключить о знатном происхождении адресата, интеллектуальном характере его занятий и начитанности в Священном Писании (Письмо II. 60: PG, 79. 225–226). Влияние Пешитты на характер цитирования Адрианом Библии доказать было бы проблематично, хотя иногда оно кажется вероятным. Установлено, что Септуагинту он читал в т.н. Лукиановской редакции. Еврейский текст, или непосредственно — благодаря знанию языка, или опосредованно — через новые переводы с него, судя по некоторым данным, Адриану был известен. О мере востребованности его «Введения» в истории христианского богословия трудно составить окончательное мнение. Оно, судя по количеству сохранившихся рукописей, довольно активно переписывалось. Кассиодор, перенесший на Запад принципы антиохийской школьной организации, в I-й книге своего «Руководства», гл. 10, называет Адриана одним из introductores Scripturae Divinae, помещая его имя между именами Тихо-*

[1] См.: *Рыбинский П.В.* Первый опыт «Введения в Священное Писание» // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 11. С. 466–480.

[2] Так, в «Сирийской патрологии» О. де Урбины его имя не упоминается.

ния и блж. Августина с одной стороны, и Евхерия и Юнилия — с другой[1]*. Однако система, выстроенная Адрианом, не нашла широкого применения, и у других авторов он почти не упоминается.*

Такая судьба книги, как кажется, не была случайной: предмет Адриановых штудий действительно довольно узок, а его экзегеза вряд ли оригинальна. Он сам объясняет, что «Введение» предназначено для учебного процесса, т.е. является своего рода пособием. Вместе с тем это пособие помогает современному человеку поставить перед собой вопрос о священном, религиозном языке в несколько непривычном для нас ракурсе. Адриан впервые задумывается над тем, что греческий язык Септуагинты — это не классический, но и не разговорный язык. У него есть свой собственный, особенный строй в лексике, в синтаксисе, в стилистике. И Адриана, который сам пишет на литературном языке, это не смущает, не приводит к скептическим выводам относительно мастерства переводчиков (которые в его время были высказаны блж. Иеронимом) — он смотрит на это как на некую священную преемственность, которая подлежит изучению, а не критике. Имея дело с еврейским языком лишь опосредованно, в анализе, а непосредственно с греческим, Адриан фактически впервые исследует язык Септуагинты в качестве особого языка, которому он без пафоса, как добросовестный антиохийский экзегет, ценящий вес каждого слова, придает статус сакрального. Разумеется, это может быть объяснено тем согласием, которое существовало на Востоке, а по большей части также и на Западе, относительно доверия преданию о переводе Семидесяти толковников. Но все же труд Адриана — в пределах возможностей его времени — сугубо научный, даже сухой. Он показывает на практике, что язык Септуагинты не был недоразумением, как поддающийся научному анализу, выведению правил и классификации. Подражание этому языку во многом создало литургическую поэзию, которая запечатлела в себе богослужебное, молитвенное восприятие богословских истин христианства. «Введение» дает возможность оценить уровень понимания самого феномена этого языка церковным сознанием середины первого тысячелетия.

Изучая текст Септуагинты, мы переводили труд Адриана для своих нужд, пользуясь изданием Д. Хешеля (Аугсбург, 1602 г.), напечатанным в «Патрологии» аббата Ж.-П. Миня (Patrologia Graeca, vol. 98), бывшим у нас под рукой, и сверяясь местами с его латинским переводом. Поскольку в результате весь текст оказался переведенным на русский язык, а возникшие в ходе работы комментарии позволили развить некоторые мысли в основной части монографии, то, принимая во внимание, что русский текст «Введения» до сих пор отсутствует, мы

[1] См.: *Nazzaro V.* Hadrian // Encyclopedia of the Early Church. Vol. 1. New York, 1992. P. 369.

решились опубликовать его невзирая на то, что существует критическое издание с параллельным немецким переводом и основательным введением, которым мы не успели воспользоваться[1]*. Надеясь увидеть в будущем исправленными недостатки нашего перевода коллегами более сведущими, выпускаем в свет Адрианову «Исагогу» главным образом как иллюстративный материал для того параграфа монографии, который посвящен осмыслению языка Септуагинты.*

[I.]

Есть три вида отличительных свойств еврейских идиом: одни обнаруживаются в значении слов, другие в лексике, третьи в композиции. Вначале о тех, которые касаются значения. В них наши действия, а также то, что бывает с нами хорошего или дурного, прилагаются к Богу: высказывания о членах тела, ощущениях, движениях душевных или телесных, страстях душевных или телесных, расположении духа, состояниях обычных и исключительных, деятельности, месте, одежде, нраве, жестах и в целом о живом существе.

1. О членах тела, например: «Вежды Его испытывают сынов человеческих» (Пс 10:4), или: «Очи Господни на праведников» (Пс 33:16), «Уста Господни изрекли это» (Ис 1:20, 58:14), или: «Благ закон уст Твоих» (Пс 118:72), или: «Исходит из уст Моих правда» (Ис 45:23), «Лице Господне против творящих зло» (Пс 33:17), «Воздвигни руки Твои против их гордыни» (Пс 73:3). Часто упоминается десница как более почтенная часть тела, например: «Десница Господня сотворила силу» (Пс 117:16). Или иначе: «Поклонимся месту, где стояли ноги Его» (Пс 131:7). Употребляется все это, и подобное этому, для описания как спасения, так и наказания.

2. Об ощущениях[2]: «Взглянул с небес Господь, увидел всех сынов человеческих» (Пс 32:13), или: «Гласом моим ко Господу воззвал я, и

[1] *Goessling F.* Adrians Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς auf neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, übersetzt und erläutert. Berlin, 1887.

[2] В этом пункте Адриан подразумевает не только приписывание ощущений (αἰσθήσεων) Богу, но и образную речь, предполагающую воздействие Бога на ощущения человека. Поэтому, напр., слова Иова о коснувшейся его руке Божией толкуются не в смысле умозрительного причинно-следственного вывода о могуществе, проявленном в разрушении благополучия Иова, но в смысле «осязательного» восприятия этого могущества Иовом непосредственно в его страданиях. Эта небезынтересная деталь открывает грань понимания книги сир. экзегетом IV в.: согласно Адриану, Иов думает, что «осязает» Бога в Его «нападении» на себя, но в конце книги выясняется, что Бог был «познан» Иовом как раз в Его заступлении (что известно читателю из пролога: «только душу его сбереги»). Такая интерпретация связана с текстом книги по версии Септуагинты, где описание фантастического зверя в глл. 40–41 является описанием духовного супостата Иова.

Он услышал меня» (Пс 3:5), «Господь услышит меня» (Пс 4:4), «Обонял Господь запах благоухания» (Быт 8:21), «Пошли руку Твою и коснись костей его» (Иов. 2:5), «Рука Господня — она коснулась меня» (Иов 19:21), «Он прикасается горам, и они дымятся» (Пс 103:32), «Осяжу всю неправду земли этой» (Зах. 3:9). Или так: «Ем ли Я мясо волов?» (Пс 49:13). А Спаситель говорит: «У Меня есть пища, которой вы не знаете» (Ин 4:32), «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня» (Ин 4:34). И быстроту Его пришествия пророк по превосхождению именует полетом: «Взошел на херувимов, и полетел» (Пс 17:11)[1].

3. О движениях душевных: «Я истоптал их в ярости Моей и издавил их во гневе Моем» (Ис 63:3)[2]. Или: «Господи, не яростью Твоей обличи меня и не гневом Твоим накажи меня» (Пс 6:2).

4. О движениях телесных: «Да восстанет Бог, и расточатся враги Его» (Пс 67:2), «Воздвигнись, Господи, повелением, которое Ты заповедал» (Пс 7:7), «Потерпи Меня до дня восстания Моего» (Соф 3:8), «Услышал Адам Бога, ходящего» (Быт 3:8).

5. О страстях душевных: «Я раскаялся, — сказал Господь, — что сотворил человека» (Быт 6:7), «Искушал Бог Авраама» (Быт 22:1), «Ты забыл закон Бога твоего, и Я забуду чад твоих» (Ос 4:6), «Ныне узнал Я, что боишься ты Бога» (Быт 22:12), «Обыщу Иерусалим со светильником» (Соф 1:12), «Адам, где ты?» (Быт 3:9), «Не оскорбляйте Духа Святого» (Еф. 4:30) и тому подобное.

6. О страстях телесных: «Восстань, что спишь, Господи?» (Пс 43:24), «Воспрял Господь, как от сна» (Пс 77:65), «Не воздремлет и не уснет Хранящий Израиля» (Ср. Пс 120:4) и тому подобное.

7. О расположении духа: «Не брат ли Исав Иакову? ...и однако же Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел» (Мал 1:2,3), «Любит Господь врата Сиона больше всех селений Иаковлевых» (Пс 86:2), «Возревновал Я по Иерусалиму и по Сиону ревностию великой» (Зах. 8:2).

8. О состояниях обычных: «Обручу тебя Себе навек, обручу тебя Себе в правде и в суде» (Ос 2:19), «Она не жена Мне, и Я не муж ей» (Ос 2:2), «И Я дал ей разводное письмо» (Иер 3:8), «Я стал Израилю

[1] Под «пришествием» Адриан, очевидно, подразумевает Второе пришествие Господа Иисуса Христа, употребляя соответствующее слово из Нового Завета (παρουσία). При этом он указывает на «гиперболичность» речи пророка, но «гипербола» заключается здесь не в преувеличении (скорость — полет), а, наоборот, в том, что смысл речи как меньшее, указывает в сторону действительности как большего (полет на крыльях — мгновенное явление славы Христа по всей земле; Ср. Мф 24:27). Поэтому термин ὑπερβολικῶς уместнее всего перевести «по превосхождению», аналогично смыслу слов апостола Павла: ἔτι καθ᾽ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι (1 Кор 12:31).

[2] Адриан цитирует с поправкой по евр. тексту: в Септуагинте фрагмент оканчивается словами «раздавил их как прах».

(Пс 44:7), или: «Восседающий на херувимах» (Пс 79:2). И это говорится [как бы] о состояниях исключительных.

24. Творческую (δημιουργικήν) Его силу, проявляемую посредством ли повеления через других или самодейственно, называет, как бы сопоставляя с нашими [действиями], и написанием Иерусалима (Ср. Ис 49:16), и заграждением пути (Ср. Ос 2:6), и раскидыванием тенет и сетей для уловления злодеев (Ср. Иов 18:8; Пс 140:10). Это что касается деятельности.

25. Приводящую к победе и взятию трофеев союзническую помощь Его зовет *близостью*, *избавлением* и *возвышением*, например: «Близ Господь сокрушенных сердцем» (Пс 33:19).

26. *Отдаленностью* же — отсрочку в оказании таковой помощи, как сказано: «Для чего, Господи, стоишь вдали?» (Пс 9:22). Это что касается места.

27. То, как испытываются разнообразные явления Заступника, именует *покровами* Его, [исходя] из человеческого восприятия, например: «Господь воцарился, великолепием облекся» (Пс 92:1), «Одевающийся светом, как ризою» (Пс 103:2). Это об одежде[1].

28. Когда не удовлетворяются Богом прошения души, справедливо называет это *отвержением*, ибо ради зол ее отвращается от нее, убеждая оставить их. Итак: «Чего ради отвергаешь душу мою?» (Пс 87:15). Это о нраве.

29. Об отложении милости Его говорит как об отклонении руки: «Для чего отклоняешь руку Твою и десницу Твою?» (Пс 73:11). Это о жестах.

30. *Душу* и *плоть* приписывает Богу, когда говорит не о принадлежащих Ему образах или энергиях, но о Нем собственно, например: «Исцели душу мою» (Пс 40:5), вместо того чтобы сказать: «[Исцели] меня»; или — «Плоть моя поселится с упованием» (Пс 15:9), вместо «Я [упокоюсь]»[2]. Твердость Царствия Его и непоколебимость зовет *готовностью*[3], например: «Готов престол Твой оттоле» (Пс 92:2), вместо

[1] Под «испытыванием» (διάπειρα) теофаний, судя по контексту цитат, имеется в виду созерцание действий Бога в природе и истории, что подчеркнуто словом «Заступник» (βοηθός).

[2] Нет нужды думать, что обе цитаты непременно относятся к Богу, так как Адриан просто приводит примеры выражений: сами по себе они могут касаться и человека. Однако вторая из цитируемых фраз приводится в Новом Завете как пророчество об Иисусе Христе (Деян 2:26), что вряд ли могло ускользнуть от внимания автора при цитировании. Возможно, эта маленькая деталь дополняет картину антиохийской христологии первой половины V в.

[3] Слова с корнем כון {соб. прямой, перпендикулярный}, как правило, переводятся в Септуагинте производными от глагола ἑτοιμάζω («приготовлять»), чем усиливается эсхатологическая составляющая ряда текстов. Адриан истолковывает это как способ выражения, интерпретируя כון и его производные так же, как это сделано в Пешитте (ܟܝܢ {устойчивый, стабильный}).

«от начала утвержден, неподвижен»; или: «Правда и суд — уготовление престола Твоего» (Пс 88:15), «На небесах уготовится истина Твоя» (Пс 88:3). А *царствующим* называет Бога, когда овладевает врагами и возвышает Своих: «Господь воцарился, пусть гневаются народы» и «да радуется земля» (Пс 98:1; 96:1).

Здесь мы предложили то, что касается рассуждений о Боге, не имея намерения распространяться об остальном. Для раздела, описывающего своеобразие значения [слов], сказанного достаточно.

О выражениях[1]

[III.]

1. Вместо действия и удовлетворения от сделанного говорит иногда о *слышании*, в другой раз о *зрении*, в другой о *знании*. О слышании, например: «Дай мне услышать радость и веселие» (Пс 50:10), вместо «Сотвори мне [их]». О видении же так: «Видеть во благости избранных Твоих» (Пс 105:5), вместо того чтобы сказать: «Насладиться пребыванием на нас Твоей благости». А о знании, например, так: «Ты дал мне знать путь» (Пс 15:11), вместо «Ты дал мне насладиться жизнью».

2. «*Учить*» вместо «показывать», например: «И научи меня, ибо Ты Бог Спаситель мой» (Пс 24:5)[2].

3. Часто говорится о Боге «*сказал*» вместо «явился», например: «Бог возглаголал во святилище Своем» (Пс 59:8).

4. «*Единожды*» (ἅπαξ) — о неизменном: «Единожды сказал Бог» (Пс 61:12) и «Единожды Я поклялся» (Пс 88:36).

5. Когда в народе как бы обращаются друг ко другу, это знаменует общую радость. Например: «О, Господи, спаси же! О, Господи, споспешествуй же! Благословен грядущий во имя Господне!» — говорится от лица каждого — и в ответ слышится: «Благословляем вас из дома Господня» (Пс 117:25–26).

6. Не только о месте говорит «*там*» (ἐκεῖ), но и о делах: «Там путь, которым явлю ему спасение Мое» (Пс 49:23), т.е. в жертве, [приносимой] о заступлении[3]. Еще: «Там пали все делающие беззаконие» (Пс 35:13).

7. Часто в Писании человек говорит о своей или чьей-либо *праведности*, не приписывая себе или другому эту добродетель, а по правде

[1] В оригинале ἐπὶ τῆς λέξεως, в пер. Хешеля — Quae de stylo. Хотя в сущности речь действительно идет о стиле, в этом разделе автор ограничивается исследованием употребления слов, не рассматривая другие аспекты стиля; в целом же всю «Исагогу» можно считать сочинением о стиле библейской речи.

[2] Цитата без контекста неясна; см. Пс 24:4.

[3] В псалме: «жертва хвалы» (θυσία αἰνέσεως). У Адриана: εἰς τὴν θυσίαν ἐπὶ τιμωρίας, как интерпретация: «жертва [благодарения] (ср. евр. תודה) о заступлении».

уповая на заступление Бога и представляя Его праведным: «Услышь, Господи, правду мою» (Пс 16:1) и тому подобное.

8. О *любви* (ἀγαπᾷν) Божией часто упоминает, чтобы подчеркнуть [важность] чего-то, например: «Любит милостыню и суд Господь» (Пс 32:5), «Ибо Господь любит суд» (Пс 36:28), и «Возлюбил Ты правду» (Пс 44:8), вместо того чтобы сказать: «ревностно судишь по правде». Также: «Вот, Ты возлюбил истину» (Пс 50:8).

9. Часто сравнения (παραβολάς) формулирует метафорически, представляя нечто большее, чем то, что содержится в высказывании. Например: «[Пойте Господу,] Восшедшему на небо небес на Востоке» (Пс 67:34). Имеется в виду «исперва», «от начала». Восток — метафора начала дней. Или: «С высоты дней не убоюсь» (Пс 55:4)[1] — «с высоты» сказано в значении термина «искони»[2], т.е. «изначально». Подобным образом говорится о «стаде волов» (Пс 67:31), а подразумевается «[сборище] толстых».

10. Слог «ὡς» («как») употребляется двояко: в сравнениях и в утверждениях. В сравнениях, например, так: «Сделай их как бы вихрем, как бы соломой на ветру» (Пс 82:14). А в утверждениях, например: «Коль благ Бог Израилев!» (Пс 72:1), вместо «Весьма благ...». Или: «Мы были столько утешены!» (Пс 125:1)[3]. Или еще: «Мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1:14), вместо того чтобы сказать: «[славу] поистине [Единородного]».

11. Будущим иногда выражает настоящее, как то: «Вселятся и скроются» (Пс 55:7). Этим оно [т.е. Писание] хочет сказать: «Собираются и притаиваются», разумея тех, которые при отсутствующих хозяевах приходят в их жилище из других мест и всяким [способом] поселяются там[4].

12. И о том говорит, что «*скрыл*» (κρύψαι) его Бог, кого Он сохранил (φυλάξαι). Например: «Скроешь их в тайне лица Твоего» (Пс 30:21), «Сокрыл меня в селении Своем» (Пс 26:5), или: «Коль многое множество благости Твоей, Господи, которую скрыл Ты для боящихся Тебя» (Пс 30:20), т.е. сохранил для них. И еще: «Сокровенными Твоими [наполнилось чрево их]» (Пс 16:14), что значит «Тобою сбереженными». И от лица человека: «В сердце моем я скрыл слова Твои» (Пс 118:11)[1].

13. Говорит о людях «*спать*» в значении «переставать», как то: «Когда вы поспите в пределах [своих]» (Пс 67:14), «С миром быстро усну и успокоюсь» (Пс 4:9).

14. Часто говорит «*недро*» (κόλπος), подразумевая нечто неотделимое (ἀχώριστος), как то: «Воздай соседям нашим седмерицею (ἑπταπλασίονα) в недро их» (Пс 78:12), то есть, «Когда они объединяются, подай [нам] Твою многообразную (πολυπλασίονά) помощь». Или: «[Помяни поношение], которое я переносил в недре моем, от многих народов» (Пс 88:51), «Молитва моя в недро мое возвратится» (Пс 34:13), «[Что отвращаешь руку Твою] от среды недра Твоего до конца?» (Пс 73:11). Или: «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18)[2].

15. *Лживым* называет неверного; а также «*лжецом*», например: «Всяк человек лжец» (Пс 115:2).

16. То, что милость Божия объединяется с истиной, связано с их [общей] непреложностью и непогрешимостью: «Милость и истина сретились» (Пс 84:11), «Милость Твоя и истина Твоя да охраняют меня непрестанно» (Пс 39:12), «Силен Ты, Господи, и истина Твоя окрест Тебя» (Пс 88:9), «Милость и истину Его кто постигнет?» (Пс 60:8).

17. *Умыть руки* — значит не приобщиться какому-либо делу. В Ветхом Завете были соответствующие законы. И сказано: «Умою среди невинных руки мои» (Пс 25:6). Или: «Руки свои умоет в крови грешника» (Пс 57:11), то есть покажет себя невиновным в постигшем того возмездии. Так поступил и Пилат[3].

18. О *подобии* говорит часто как о самом деле: «Я уподобился нисходящим в ров» (Пс 27:1), то есть — «сошел»[4].

[1] У Адриана: ἀπὸ ὕψους ἡμερῶν. Подобное чтение дают Ватиканский и Синайский кодексы: ἀπὸ ὕψους ἡμέρας {с высоты дня}. Text. rec. и Слав дают иную разбивку ст.: πολλοὶ οἱ πολεμοῦντες με ἀπὸ ὕψους. ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι... {многочисленны борющие меня с высоты. Днем не убоюсь...}. Такое же чтение в MT и Pesh.

[2] Игра слов: наречие ἄνωθεν, приведенное автором для истолкования слов ἀπὸ ὕψους, объединяет в себе значения «сверху» и «искони», «издревле».

[3] Ср. Слав: **бы́хомъ ѿ́ка҃ ѡ҆ч҃т҃ѣ́шенн.**

[4] Здесь автор как будто проявляет знание евр. прототипа, используя двусмысленность первого слова в ст. (יגורו): глг. גור означает и «селиться», «пришельствовать» (отсюда גר — «пришлец», «прозелит»), и «собираться», напр., для организованных действий. Богословски в этом толковании, по всей видимости, подразумеваются нечистые духи (ср. Мф 12:45) или соответствующие помыслы.

[1] Это типичный пример семитизма в языке LXX: глг. צפן ,סתר имеют букв. значение «скрывать», «прятать».

[2] «Недро» в традиционном слав. пер., тж. «лоно» (материнское), «грудь» (женская). В своей экзегезе Адриан развивает сразу несколько богословских тем: 1) неотделимость скорби всего народа от скорби псалмопевца; 2) неотделимость молитвы от самого молящегося; 3) неотделимость народа Божия от Бога как подателя милости; 4) неотделимость Сына от Отца.

[3] Автор дает словам псалма о праведнике, умывающем руки в крови грешника, новозаветное толкование в духе заповеди «не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу» (Рим 12:19). При этом используется семантика предлога «в» (ἐν), который может означать и «во время», т.е. праведник будет воздерживаться от мщения грешнику даже в то время, когда для последнего наступит час воздаяния. Тут же толкование экстраполируется на евангельский сюжет, в котором Пилат разыгрывает роль праведника, «умывающего руки», тогда как Иисус принимает на Себя вид осужденного грешника.

[4] Здесь, очевидно, подразумевается христологический смысл псалма.

и ночь — просвещение в сладости моей» (Пс 138:11). И еще: «Страх и трепет пришли на меня, и покрыла меня тьма» (Пс 54:6), «Положили меня в ров преисподний, во мрак и тень смертную» (Пс 87:7).

36. Скончание стихий определяет через помрачение и наступление невозможности видеть что-либо: «Солнце и луна помрачатся, и звезды потеряют свой свет. И Господь даст глас Свой пред воинством Своим, ибо весьма многочисленно полчище Его» (Иоил 2:10–11).

37. О допущении Богом зла, находящего на человека, говорит как о Его собственном действии: потому [просит Его,] как могущего воспрепятствовать, не делать [этого зла]: «Не уклони сердце мое в словеса лукавствия» (Пс 140:4), «Не уклонися гневом от раба Твоего» (Пс 26:9), «Ты уклонил стези наши от пути Твоего» (Пс 43:19), «Я заставлю ее блуждать» — об Иерусалиме (Ос 2:14)[1], «Для чего, Господи, Ты совратил нас с путей Твоих, ожесточил сердца наши, чтобы не бояться Тебя?» (Ис 63:17), «Ожесточая, ожесточу сердце фараона и рабов его» (Исх 14:17)[2], «Предал их Бог превратному уму» (Рим 1:28).

38. О том, что Бог мощен во всякой вещи, рассказывается различными способами: «Он посмотрит на землю, и заставит ее трястись» (Пс 103:32), «Он запрещает морю и иссушает его и все реки обращает в пустыню» (Наум 1:4), «Он стал, и поколебалась земля; посмотрел, и растаяли народы» (Авв. 3:6).

39. Слово «*плоть*» используется в различных значениях. [А.] О ее собственной природе: «Отдали... плоть преподобных [в пищу] зверям земным» (Пс 78:2). [Б.] О морально дурном: «Не будет пребывать Дух Мой в людях этих, потому что они суть плоть» (Быт 6:3). [В.] О смертности: «И Он вспомнил, что они плоть, дух выходящий» (Пс 77:39), «Всякая плоть трава» (Ис 40:6); и у апостола: «Если же и знали Христа по плоти...» (2 Кор 5:16), т.е. смертного. Сюда же относится: «...во дни плоти Его» (Евр 5:7), «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор 15:50), «А что ныне живу по плоти, то живу верою» (Гал 2:20). [Г.] О родстве, как у пророка Осии: «Плоть Моя от них» (Ос 9:12)[3]; «Вот, мы кости твои и плоть твоя, вчера и третьего дня» (2 Цар 5:1–2)[4], «Вы братья мои... И Амессаю скажите: не кость ли моя и плоть моя ты?» (2 Цар 19:13), «Не возбужу ли ревность в [сродниках] моих по плоти?» (Рим 11:14).

[1] Иерусалим, как город (עיר, πόλις), в евр. и греч. ж.р.

[2] Неточная цитата. Ср. цитирование и толкование в др. памятнике святоотеческой эпохи: σκληρύνων σκληρυνῶ τὴν καρδίαν φαραώ· τουτέστι, παραχωρήσω σκληρυνθῆναι διὰ τὴν ἀπάθειαν αὐτοῦ (*Athanasius Alexandrinus*. Syntagma ad quendam politicum // PG 28, 1401). У Адриана «попущение» — συγχώρησις.

[3] Ср. I. 15.

[4] Разбивка стт. у Адриана в этой цитате др., чем в text. rec.

40. *Сыном* называется и [взрослый] человек: «Что есть человек, что Ты помнишь его, или сын человеческий...» (Пс 8:5). И еще: «А ты, сын человеческий...» (Иез 2:6). Также «Скимен львов» (Быт 49:9) вместо льва. И еще: «Как овца веден был на заклание, и, как агнец перед стригущим его, безгласен» (Ис 53:7).

41. Различным образом употребляется слово «*дух*», а именно, как означающий свободное произволение (προαίρεσις), [духовные] дары (χαρίσματα), ангела, душу, голос, воздух. [А.] Так, о произволении Божием: «Вы делаете... союзы, но не по духу Моему» (Ис 30:1), то есть «не по воле Моей». О нашем же: «И дух правый обнови во утробе моей» (Пс 50:12), т.е. «произволение [благое]». Или: «Не был верен пред Богом духом своим» (Пс 77:8) — опять же, значит, «произволением». Еще: «Духом блуда прельщены они» (Ос 4:12), «Ефрем — злой дух» (Ос 12:1), «В нем был иной дух» (Чис 14:24), «Ныне я по влечению духа иду в Иерусалим» (Деян 20:22). И Господь: «Блаженны нищие духом» (Мф 5:3)[1]. [Б.] О дарах: «И духом владычественным утверди меня» (Пс 50:14), «Дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия, дух страха Божия исполнит Его» (Ис 11:2–3), «Да удвоится дух твой на мне» (Ср.: 4 Цар 2:9). И апостол часто говорит «дух» вместо «дар», например: «Духа не угашайте» (1 Фес 5:19). [В.] Об ангеле же так: «И нашел на меня дух, и поднял меня, и перенес» (Иез 11:24). [Г.] И о душе: «Выходит дух его, и он возвращается в землю свою» (Пс 145:4). [Д.] О голосе: «Словом Господним небеса утвердились, и духом уст Его вся сила их» (Пс 32:6)[2]. И у апостола: «Помолюся духом, помолюся и умом» (1 Кор 14:15). [Е.] О воздухе же[3]: «Духом бурным Ты сокрушил Фарсийские корабли» (Пс 47:8), «Ты дунул духом Твоим, и покрыло их море» (Исх 15:10), «От четырех духов прииди» (Иез 37:9).

42. Слово «*ἕως*» («доколе») нередко говорит не о времени, отведенном для действия, а о его продолжении. Например: «И в тени крыл Твоих я буду надеяться, доколе не пройдет беззаконие» (Пс 56:2). Это не значит, что после того надежда на Бога прекратится. Или: «[Седи одесную Меня,] доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс 109:1), «Я есмь, и доколе не состаритесь, Я есмь» (Ис 46:4), «Взыщи-

[1] Т.е. те, кто не стоит перед выбором (бедны произволением) вследствие приверженности к заповедям.

[2] Данное толкование интересно с точки зрения связи, которая усматривалась в патристическую эпоху между «словом» и «духом» (ср. *Иоан. Дам.* Точн. изл. I. 7; *Григорий Палама*. Сто пятьдесят глав, 36). «Дух» понимается не просто как воздух, вбираемый в легкие и выпускаемый из них при высказывании, не просто как сама способность вдыхания и выдыхания, но в большей степени как голос, тембр, интонация, сопровождающие высказываемое слово.

[3] Хотя по смыслу во всех приведенных цитатах речь идет о ветре, Адриан называет именно «воздух» (ἀήρ).

те Господа, доколе не прибудут вам плоды правды» (Ос 10:12), «И более не видался Самуил с Саулом до дня смерти своей» (1 Цар 15:35), «И се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:20), «И не знал Ее, как наконец (ἕως οὗ) Она родила Сына Своего первенца» (Мф 1:25)[1].

43. Постоянно использует перемену [грамматического] времени, употребляя будущее вместо прошедшего. Например: «Я омою всякой ночью ложе мое [слезами]» (Пс 6:7), вместо «омывал». Или: «Реку пройдут ногами» (Пс 65:6), вместо «прошли». Или: «Как ласточка, возопию» (Ис 38:14). Бывает, наоборот, прошедшее употребляется вместо будущего: «Я к Богу воззвал, и Господь услышал меня» (Пс 54:17), вместо «услышит меня». Или: «Тогда смутились князья Едомовы» (Исх 15:15). Также будущее вместо настоящего: «Вселятся и скроются» (Пс 55:7), вместо «вселились». Или: «Будут произносить и говорить» (Пс 93:4)[2].

44. О «*веке*» (αἰών) говорит трояко: как о времени жизни отдельного лица, как о всей продолжительности времени и как о непрерывном и нескончаемом. Итак, о времени жизни: «И трудится [весь] век, и живет до конца» (Пс 48:9–10)[3], «Ты дал ему долгоденствие во век века» (Пс 20:5), «Вовек исповемся Тебе» (Пс 29:13), т.е. пока я жив и есмь; «Не подвигнется вовек живущий в Иерусалиме» (Пс 124:1), «Будет тебе рабом во веки» (Втор 15:17), «Не умоешь ног моих вовек» (Ин 13:8), «Не буду есть мяса вовек» (1 Кор 8:13), «Не будет жаждать вовек» (Ин 4:14). О всей продолжительности времени: «Пойдет к роду отцов своих: вовек не увидит света» (Пс 48:20), т.е. до тех пор, пока пребывает настоящий порядок вещей; но не нужно понимать это как отрицание воскресения для бесконечной [жизни]. Еще: «Вечному позору предал их» (Пс 77:66), т.е. продолжительному, — говорит об иноплеменниках, вспоминая [тем самым] и других нечестивцев. Еще: «В память вечную будет праведник» (Пс 111:6), «Израиль спасется от Господа спасением вечным... не усрамятся более даже до века на горе Сионе, отныне и до века» (Ис 45:17)[4], т.е. на многие дни. «Иудея же вовеки будет обитаема»

[1] Кажется, все множество цитат в этом пункте приведено ради последней — в подтверждение приснодевства Богородицы Марии.

[2] Выбор цитат понятен из контекста источников. Отмечаемое Адрианом своеобразие употребления времен глаголов отражает особенности евр. языка. Это один из тех случаев, где систематическое влияние оригинала на стилистику LXX несомненно.

[3] То есть на всем протяжении своей жизни трудится. В MT др. чтение. Ср. Pesh: ܠܥܠܡ ܠܥܠܡ ܕܥܒܕ ܠܥܠܡ ,ܟܕ {трудится ввек живущий во век века}. Возможно, в зависимости от понимания этого ст. интерпретируется следующая цитация, в которой выражение εἰς αἰῶνα αἰῶνος (аналогичное сир. ܠܥܠܡ ܥܠܡ) Адриан понимает не в смысле вечности, а в смысле продолжительности жизни.

[4] После слов «до века» следует прибавление, в известных нам версиях Исаии отсутствующее.

(Иоил 3:20). А о непрерывном и нескончаемом: «Престол Твой Боже, в век века» (Пс 44:7), «Вовек, Господи, Слово Твое пребывает на небесах» (Пс 118:89), «Господь пребывает вовек» (Пс 9:8), «Царство Его — царство вечное» (Дан 7:27). И Господь говорит: «Получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф 19:29), «Сия же есть жизнь вечная...» (Ин 17:3), «Я даю им жизнь вечную» (Ин 10:28).

[45][1]. Желательное выражает посредством повелительного: «Пусть они сотрутся из книги живых» (Пс 68:29), вместо того чтобы сказать: «о, если бы они стерлись, не были вписаны». Или: «От величия мышцы Твоей пусть онемеют они, как камень», вместо «о, если бы онемели». Еще: «Пусть взойдет из истления живот мой» (Иона 2:7)[2].

О композиции[3]

IV.

[1]. Характерны для блаженного Давида, во-первых, пропуски (ἔλλειψις). Например: «Но они как прах, возметаемый ветром с лица земли» (Пс 1:4) — пропущено «будут». Пропускает он и такие выражения как: «говоря», «сказав», «ты говоришь», «они сказали» и тому подобные. Например: «К Тебе, Господи, воззову и к Богу моему помолюсь, *и скажу:* какая польза в крови моей», ибо переменилось время (Пс 29:9–10)[4]. «Из глубины взываю к Тебе, Господи. *И говорю:* Господи! услышь голос мой» (Пс 129:1–2). «Буду петь и воспевать Господу, *и скажу:* ...» (Пс 26:6). Ибо в Псалтири не бывает перемены лица[5]. «*Ты говоришь:* Когда Я изберу время, то буду судить по правоте» (Пс 74:3). «*Ты говоришь:* Вразумлю тебя и наставлю тебя» (Пс 31:8). «Собрались вместе против Господа и против Помазанника Его, *и говорят:* ...» (Пс 2:2). «И не говорите на Бога неправды, ибо, *говорят они*… не с пустынных гор» (Пс 74:6–7)[6].

[1] Начиная с этого места цифровая разметка у Миня отсутствует, она сделана нами согласно логическому членению текста. — *И.В.*

[2] В русск. языке, как и в слав., в отличие от греч., нет повелительной формы третьего лица, которую рассматривает автор в этом пункте.

[3] Букв.: «о составлении» (ἐπὶ τῆς συνθέσεως), т.е. и о синтаксическом строе в том числе. В пер. Хешеля, которому следуем, de compositione. В этом пункте у Миня нет цифровой разметки; для удобства в пер. она сделана исходя из логики текста.

[4] Характер цитирования не вполне ясен. Смешение приведенного фрагмента с Пс 119:1, имеющее место в оригинале, в пер. нами устранено.

[5] То есть псалмы всегда поются от первого лица, хотя по форме иногда напоминают перекличку певца с хором.

[6] Слова ὅτι οὔτε ἐξ ἐξόδων οὔτε ἀπὸ δυσμῶν οὔτε ἀπὸ ἐρήμων ὀρέων Адриан толкует в том смысле, что грешники не верят в пришествие суда Божия откуда бы то ни было; следовательно, здесь прямая речь, которая требует в данном случае вводного слова λέγουσιν. Ср. святоотеческое толкование у Юнгерова, Псалтирь в русском переводе, ad loc.

[верх волос преходящих в прегрешениях своих]» (Пс 67:22), «Омываю на всякую ночь [слезами] ложе мое» (Пс 6:7), «Горы скакали, как овны» (Пс 113:4), «Полевые деревья восплещут ветвями» (Ис 55:12), «Удобнее верблюду [пройти сквозь игольные уши]» (Мф 19:24), и о саранче: «Ибо пришел на землю Мою народ сильный и бесчисленный; зубы у него — зубы львиные» (Иоил 1:6), «Стали чуждыми [Богу] грешники с самого рождения» (Пс 57:4), «Пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф 6:3), «Если правый глаз соблазняет тебя, вырви его» (Мф 5:29), «Если они умолкнут, то камни возопиют» (Лк 19:40), «Ни одна иота или ни одна черта [не прейдет из закона]» (Мф 5:18), «Небо и земля прейдут» (Мф 24:35).

[22]. *Насмешка* (*ἐπιτωθασμός*) — когда описывает издевательство противников: «Хорошо, хорошо, видели глаза наши» (Пс 34:21), «Возьми гусли... хорошо поиграй, много попой... ибо корабли более не придут из Кархидона» (Ис 23:16,10), «город... красивый и приятный, начальник волхвований» (Наум 3:1,4), «на Господа не надеялся» (Соф 3:2). Или: «Прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф 26:68).

[23]. *Ирония* — вышучивание низости посредством превознесения: «Соберите Ему преподобных Его» (Пс 49:5), «Израиль — ветвистый виноград... [по множеству плодов своих умножил капища]» (Ос 10:1), «Где логовище львов и пастбище львят?» (Наум 2:11), «Аспиды и потомки аспидов [летучих]» направились в Египет (Ис 30:6), «Ад преисподний встревожился, встретив тебя... ты пленен, как [и мы]... сошла во ад слава твоя... под тобой подстилается гнилость» (Ис 14:9–11).

[24]. *Сарказм* — когда кто посредством чрезмерного самоуничижения ожидает возвыситься: «Я есмь червь, а не человек» (Пс 21:7), «Против кого вышел царь Израильский? За кем ты гоняешься? За мертвым псом, за одною блохою» (1 Цар 24:15).

[25]. *Загадка* (*αἴνιγμα*) — когда форма речи не созвучна смыслу. Например: «Серебро ваше не очищено, продавцы твои мешают вино с водою» (Ис 1:22), «Скажи всякой птице летающей и всякому зверю полевому...» (Иез 39:17), «Пустите серпы, ибо созрела жатва» (Иоил 3:13), «Уже и секира при корне дерев лежит» (Лк 3:9).

[26]. *Угроза* (*ἀπειλή*) — когда угрожает Богом: «Если не обратитесь, то Он оружие Свое изощрит» (Пс 7:13), «Сотворите же достойный плод покаяния» (Мф 3:8), «Там будет плач и скрежет зубов» (Мф 22:13).

[27]. *Решение* (*ἀπόφασις*) — когда самовластно определяет наступление добрых или злых [перемен], как то: пленения или возвращения.

[28]. *Умолчание* (*ἀποσιώπησις*) — когда у фразы есть продолжение, ведомое Богу. Например: «И будет Иерусалим святынею, и иноплеменники уже не будут проходить чрез него» (Иоил 3:17) — здесь умалчивает о том, что это будет, если вы больше не согрешите. Или: «Если

кто не родится от воды и Духа...» (Ин 3:5) — в этом случае сокрытыми остаются слова: «и крови» [Христовой] (Ср. 1 Ин 5:6).

[29]. *Увещание* (*παραίνεσις*) — справедливо уподобить ему все содержание Боговдохновенного Писания, в речах и в делах[1].

[V.]

[1]. Все Божественные Писания подразделяются на два вида: пророческие и исторические. Оба эти вида знают три времени: прошедшее, настоящее и будущее. Так, например, Моисей описывает прошедшее, когда повествует о создании всего; про настоящее сказывается, когда блаженнейший Елисей обличает Гиезия о полученном им золоте; про будущее же — как у пророков, которые возвещали судьбу еврейского народа и пришествие Христа в речениях, видениях и событиях.

[2]. В речениях: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды Новый Завет» (Иер 31:31). И подобное этому.

[3]. В видениях: «И была на мне рука Господня...» (Иез 3:22), «Воскреснут мертвые» (Ис 26:19), «Видел я, наконец, что поставлены были престолы... И вот на облаках небесных как бы Сын Человеческий шел» (Дан 7:9,13). И подобное этому.

[4.] В делах, например, когда сказано было Аврааму: «Возьми Мне трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, трехлетнего овна, горлицу и молодого голубя» и прочее (Быт 15:9), а после: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака...» (Быт 22:2)[2].

[5.] Принимая во внимание все сказанное выше, подобает сначала научиться выяснять значение высказываний, а затем давать собственное герменевтическое истолкование всей речи, дабы состав слов, не наделенных [точным] значением, не колебался понапрасну. Так и мореплаватели: если они, в соответствии с целью всего пути, не определят места, куда нужно плыть в данный момент и по которому исправлять отклонение от курса, им придется вверить свое искусство всем ветрам и носиться по целой пучине, помышляя лишь о том, где бы остановиться. По необходимости то же случится и с научными толкованиями, если не будет предварительно положена основа этому делу.

[1] Последний пункт дает понять, что перечисление «тропов» не является в строгом смысле классификацией: это список терминов, обладающих разным логическим объемом, созданный с практической целью — облегчить труд комментатора и гомилета.

[2] Пример типологического толкования: заклание животных прообразует жертвоприношение Исаака, которое, в свою очередь, является прообразом жертвы Христовой.

[6.] Если даже у тех малоумных, которые занимаются поэмами, вымыслами и ложными событиями, не позволяется вводить (εἰσηγήσασθαι) в эти предметы других, пока сами они не затвердят принципы (ὑπόθεσις) каждого из них так, чтобы не бросать слов на ветер, а направлять их к цели, то мы, противопоставившие наше Божественное учение неудержимости предположений, не дерзнем опрометчиво и непоследовательно приступать к истолкованию. Ведь собирающиеся идти в совершенно неизвестную страну должны сначала спросить у тех, кто уже имеет опыт и прежде них изучил дорогу с ее особыми признаками, зная которые нельзя сбиться с пути. Так и тому, кто решил учить кого-либо, предварительно следует указать обучающимся на принцип, который необходимо принять во внимание, затем на распознавание идиом, нахождение фигур и различение тропов, а в особенности на отчетливость в истолковании речи, которая, подобно дорожным указателям, служит безопасным и твердым началом пути.

[7.] Понятно, что желающим лететь, а не шагать по дороге, указатели не нужны и бесполезны. Однако во всем должна соблюдаться благородная последовательность. Ею, как мысленной нитью, прилично руководствоваться, направляясь к пониманию точного значения [высказываний], чтобы не промахнуться.

[8.] Итак, значение (διάνοια) высказываний должно постигаться в соответствии с порядком материального бытия (ἐν σώματος τάξει), а умозрение (θεωρία) — с его прообразом (ἐν σχήματος), который выше материи. Последнее надлежит и выявлять совокупно в последнюю очередь, а первое следует отчетливо представлять во всех членах и связях, не воображая чего-либо вышеестественного.

[9.] Еще да будет известно братиям, что некоторые пророки пользовались языком изысканной прозы, каковы Исаия, Иеремия и те, которые появлялись после них; другие же — метрическим стихом и с пением, как [прорицания] в псалмах блаженного Давида или Моисеевы пророчества в книгах Исход и Второзаконие; а те, которые обладают размером, но без пения изречены свыше и преданы, вовсе не суть пророчества: они причисляются к прочим стихотворным произведениям — в частности, творения Иова и Соломона[1].

Окончено с Богом

[1] Адриан признает боговдохновенный характер книг Иова, Притч Соломоновых и Песни песней, однако, по-видимому, отрицает их аллегорическую интерпретацию.

Список сокращений и знаков

Ветхий Завет

Быт ~ Бытие
Исх ~ Исход
Лев ~ Левит
Чис ~ Числа
Втор ~ Второзаконие
Нав ~ Книга Иисуса Навина
Суд ~ Книга Судей Израилевых
Руфь ~ Книга Руфи
1–4 Цар ~ Книги Царств 1–4
1, 2 Пар ~ Книги Паралипоменон 1, 2
1 Езд ~ 1-я книга Ездры (Син) ~ 2-я книга Ездры (LXX)
2 Езд ~ 2-я книга Ездры (Син) ~ 1-я книга Ездры (LXX)
Неем ~ Книга Неемии
Тов ~ Книга Товита
Иудифь ~ Книга Иудифи
Есф ~ Книга Есфири
Иов ~ Книга Иова
Пс ~ Псалтирь
Притч ~ Притчи Соломона
Еккл ~ Книга Екклесиаста, или Проповедника
Песн ~ Песнь песней Соломона
Прем ~ Книга Премудрости Соломона
Сир ~ Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Ис ~ Книга пророка Исаии
Иер ~ Книга пророка Иеремии
Плач ~ Плач Иеремии
Посл Иер ~ Послание Иеремии
Вар ~ Книга пророка Варуха
Иез ~ Книга пророка Иезекииля
Дан ~ Книга пророка Даниила
Ос ~ Книга пророка Осии
Иоил ~ Книга пророка Иоиля
Ам ~ Книга пророка Амоса
Авд ~ Книга пророка Авдия
Иона ~ Книга пророка Ионы
Мих ~ Книга пророка Михея
Наум ~ Книга пророка Наума
Авв ~ Книга пророка Аввакума
Соф ~ Книга пророка Софонии
Агг ~ Книга пророка Аггея
Зах ~ Книга пророка Захарии
Мал ~ Книга пророка Малахии
1–4 Макк ~ Книги Маккавеев 1–4
3 Езд ~ Третья книга Ездры

Новый Завет

Мф ~ Евангелие от Матфея
Мк ~ Евангелие от Марка
Лк ~ Евангелие от Луки
Ин ~ Евангелие от Иоанна
Деян ~ Деяния святых апостолов
Иак ~ Послание Иакова
1, 2 Пет ~ Послания Петра 1, 2
1 Ин ~ Первое послание Иоанна
Иуд ~ Послание Иуды
Рим ~ Послание к Римлянам
1, 2 Кор ~ Послания к Коринфянам 1, 2
Гал ~ Послание к Галатам
Еф ~ Послание к Ефесянам
Флп ~ Послание к Филиппийцам
Кол ~ Послание к Колоссянам
1, 2 Тим ~ Послания к Тимофею 1, 2
Тит ~ Послание к Титу
Евр ~ Послание к Евреям
Откр ~ Откровение (Апокалипсис) Иоанна Богослова

Канонические версии библейского текста и их переводы

LXX ~ Септуагинта
МТ ~ Масоретский текст
СП ~ Самаритянское Пятикнижие
Pesh ~ Пешитта
Vulg ~ Вульгата
VL ~ старолатинский перевод (Vetus latina, Itala)
Арм ~ древнеармянский перевод св. Месропа
Eth ~ древнеэфиопский перевод
Слав ~ славянский перевод в Елисаветинской редакции
Син ~ Синодальный перевод, 1868–1876 гг.
Luth ~ Перевод Мартина Лютера, 1534 г.

Вульгата

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. 4e Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Пешитта

Aramaic Old Testament: Commonly known as 'Peshitta Tanakh'. Trinitarian Byble Society, 1954.

Syriac Bible. United Bible Societies, 1979.

A Translation of the Syriac Peshito Version of the Psalms of David; with Notes Critical and Explanatory / By A. Oliver. Boston: Dutton and Company, 1861.

Кумранские рукописи

Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер. с древнееврейского и арамейского, введ. и коммент. И.Д. Амусина. М.: Наука, 1971.

Тексты Кумрана. Вып. 2. 2-е изд. / Введ., пер. с древнееврейского и арамейского и коммент. А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.

The Dead Sea Scrolls Bible / Transl. Martin Abegg et al. New York: Harper, 1999.

The Dead Sea Scrolls. Study Edition / Ed. by F. García Martínez & E.J.C. Tigchelaar. Leiden: Brill, 1999.

Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. Revised Edition. London: Penguin Books, 2004.

Апокрифы и псевдоэпиграфы

Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона. СПб.: Амфора, 2001.

Книги Еноха. Сефер Йецира. Книга Созидания / Пер. И.Р. Тантлевского. М.: Мосты культуры, 2002.

Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / Пер. с сирийского, ввод. статьи и коммент. Ю.Н. Аржанова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.

Apocalypse of Baruch / Ed. S. Debering (The Old Testament in Syriac, Part IV, Fasc. 3). Leiden: Brill, 1973.

The Apocalypse of Baruch / Transl. from the Syriac by R.H. Charles. London: Adam and Charles Black, 1896.

The Biblical Antiquities of Philo / Transl. by M.R. James. New York: Macmillan, 1917.

Fragmenta pseudoepigraphorum quae supersunt graeca / Collegit et ordinavit A.-M. Denis. Leiden: Brill, 1970.

The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs / Ed. by R.H. Charles. Oxford: Clarendon, 1908.

Jacobson H. A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation. Vol. 1–2. Leiden: Brill, 1996.

Liber Henoch Aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus / Ed. A. Dillmann. Leipzig, 1851.

Liber Jubilaeorum in Geez lingua conservatus / Ed. A. Dillmann. Kiel; London, 1859.

Monumenta sacra et profana. Opera collegiae doctorum bibliothecae Ambrosianae. Tom. 1, fasc. 1. Milano, 1861.

The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text / By M. de Jonge. Leiden: Brill, 1978.

Αριστεας Φιλοκρατει // *Swete H.B.* An Introduction in the Old Testament in Greek. Peabody: Hendrickson Publishers, 1989. P. 551–606.

Памятники античной и средневековой иудейской традиции

Диспут Нахманида / Пер. с древнееврейского и коммент. Б. Хаскелевича. М.: ХАМА, 1992.

Иосиф Флавий. Иудейские древности / Пер. Г. Генкеля: В 2 т. М.: КРОН-ПРЕСС, 1996.

Книга Псалмов [«Теѓилим»] с коммент. рабби Шломо Ицхаки / Пер. с иврита М. Левинова. М.: Лехаим, 2011.

Моше бен Маймон, р. Мишне Тора. Книга Знание. М.: Лехаим, 2010. Книга Судьи. М.: Лехаим, 2011.

Письмо Аристея к Филократу / Введ., пер. и коммент. В.Ф. Иваницкого // Труды Киевской духовной академии. 1916. II. Июль-август. С. 153–198; Сентябрь-октябрь. С. 1–37; Ноябрь. С. 197–225.

Раби Шимон. Фрагменты из книги Зоѓар / Пер. с арамейского М.А. Кравцова. М.: Гнозис, 1994.

Талмуд / Критич. пер. Н. Переферковича. Т. I-VII. М.: Издатель Л. Городецкий, 2006–2009.

Талмудические трактаты: Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан / Пер. Н. Переферковича, ред. и коммент. Р. Кипервассера. М.: Гешарим, 2011.

Филон Александрийский. Против Флакка; О посольстве к Гаю; *Иосиф Флавий.* О древности еврейского народа: Против Апиона. Москва; Иерусалим: Еврейский университет в Москве, 1994.

Babilonian Talmud / Ed. and transl. by M. Rodkinson. Vol. 1–10. Boston: The Talmud Society, 1903–1918.

The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Text / Ed. P.C. Beentjes. Leiden: Brill, 1997.

The Book of Tobit: A Chaldee Text from a Unique Ms. in the Bodleian Library with Other Rabinnical Texts, English Translations and the Itala / Ed. by M.A. Neubauer. Oxford: Clarendon, 1878.

Corpus Papyrorum Judaicarum / Ed. by V. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern. Vol. I–III. London: Magnes Press, 1957–1964.

Flavii Iosephi Opera omnia / Ed. B. Niese. Vol. I-VII. Berlin: Weidmann, 1887–1895.

Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila / Ed. by F.C. Burkitt. Cambridge: University Press, 1897.

Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah / tr. N. Robert M. De Lange. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus / Ed. by I. Levy. Leiden: Brill, 1904.

Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen / Hrsg. von S. Krauss. Berlin: Calvary & Co, 1902.

The Letters of Rabbi Akiba, or The Jewish Primer as It Was Used in the Public Schools Two Thausand Years Ago. Washington: Government Printing Office, 1897.

Philonis Alexandrini Opera quae supersunt / Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I–VII. Berlin: Reimer, De Gruyter, 1896–1926.

The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors / Ed. by S. Schechter, C. Taylor. Cambridge: University Press, 1899.

תלמוד ירושלמי (http://kodesh.snunit.k12.il/b/r/r0.htm).

תלמוד בבלי (http://www.chassidus.ru/bavli/).

Памятники античной и средневековой христианской традиции

Греческие и латинские отцы Церкви в основном цитировались или сверялись нами с русскими переводами по изданию «Патрологии» Ж.-П. Миня.

Псалти́рь с объяснением каждого стиха блаженного Феодорита, епископа Киррского. М.: Свято-Троицкое издательство, 2011.

Аврелий Августин. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Изд. А.А. Столярова. М.: Renaissance, 1991.

Григорий Нисский, св. Экзегетические сочинения. Краснодар: Текст, 2009.

Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995.

Евсевий Памфил. Церковная история. М.: ПСТБИ, 2001.

Иероним Стридонский. Еврейские вопросы на книгу Бытия. [С латинским текстом]. М.: Отчий дом, 2009.

Иоанн Златоуст, св. Полное собрание сочинений: В 12 т. М.: Православная книга, 1991–2005.

Иоанн Синайский, св. Лествица, возводящая на небо. М.: Лествица, 1998.

Ипполит, епископ Римский, св. О Христе и Антихристе. СПб.: Библиополис, 2008.

Корюн. Житие Маштоца. История жизни и смерти блаженного мужа, святого вардапета Маштоца, нашего переводчика, (написанная) учеником его вардапетом Корюном / Пер. с древнеарм. языка Ш.В. Смбатяна и К.А. Мелик-Огаджаняна. Ереван: Айпетрат, 1962.

Минуций Феликс. Октавий // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 545–590.

Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер. с древнеарм. языка, прим. Г. Саркисяна; ред. С. Аревшатян. Ереван: Айастан, 1990.

Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.

Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. Ч. 2. Правила первых шести Поместных Соборов. Тутаев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба, 2001.

Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

Сказание Черноризца Храбра «О письменах» // Сказания о начале славянской письменности. СПб.: Алетейя, 2004. С. 196–201.

Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви (III–XX вв.). СПб.: Изд-во св. Петра, 2002.

Augustine. Confessions. Vol. I–III / Introd., Text and Comment. by J.J. O'Donnell. Oxford: Clarendon Press, 1992.

S. Aurelii Augustini De civitate Dei // Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, 1 et 2 / Ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnhout: Brepols, 1955.

Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I–VI / Herausg. von O. Stdhlin. Leipzig: Hinrichs, 1906.

Eusebii Evangelicae Praeparationis libri XV / Rec. E.H. Gifford. Oxonii, 1903.

Fragmentum Muratorianum // Selections from Early Writers Illustrative of the Church History to the Time of Constantine / Ed. H.G. Gwatkin. London: Macmillan, 1897. P. 82–88.

Tertulliani, Quinti Septimi Florentis, Apologeticus / The text of Oehler. Cambridge: University Press, 1917.

Памятники античной культуры и философии

Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1984.

Афиней. Пир мудрецов. Кн. I-VIII / Пер. Н.Т. Голинкевич. М.: Наука, 2004.

Вергилий. Собр. соч. СПб.: Студиа биографика, 1994.

Гераклит. Фрагменты // Материалисты древней Греции / Пер. М.А. Дынника. М.: Политиздат, 1955. С. 41–52.

Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г.А. Стратановского. Л: Наука, 1972.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. 2[e] изд., испр. М.: Мысль, 1986.

Клавдий Элиан. Пестрые рассказы / Пер. С.В. Поляковой. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1963.

Марк Аврелий. Наедине с собой: Размышления / Пер. С. Роговина, ред. А.В. Добровольского. Черкассы: Реал, 1993.

Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980.

Плутарх. Изречения царей и полководцев / Пер. М.Л. Гаспарова // Застольные беседы. [Приложение]. Л.: Наука, 1990.

Прокл Диадох. Комментарий к «Пармениду» Платона / Изд. подготовил Л.Ю. Лукомский. СПб.: Міръ, 2006.

Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1976.

Софокл. Драмы / Пер. Ф. Ф. Зелинского, ред. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо. М.: Наука, 1990.

Тацит. Соч.: В 2 т. Т. 2. История. Л.: Наука, 1969.

Цицерон М.Т. О природе богов. СПб.: Азбука-классика, 2002.

Aristotelis De Xenophane Zenone et Gorgia. Oxford: Academic Press, 1837.

Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta / Ed. G. Keibel. Berlin: Reimer, 1878.

Euripidis fabulae / Ed. J. Diggle. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Pindar's Werke / Von J.A. Hartung. Teil IV: die Ktymischen Oden und die Trümmer der verlorenen Werke. Leipzig: Engelmann, 1856.

Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vols. I–V. Oxford: Clarendon Press, 1900–07.

Sexti Empirici Opera. Vol. I–III. Leipzig: Teubner, 1912–1914.

Памятники литературы классического Востока

Ассиро-вавилонский эпос / Пер. с шумерского и аккадского языков В.К. Шилейко. СПб.: Наука, 2007.

Атхарваведа: Избранное / Пер., коммент. Т.Я. Елизаренковой. М.: Восточная литература, 1995.

Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М.: ИКПА, 1990.

Коран / араб. текст и перевод М.-Н.О. Османова. М. — СПб.: ДИЛЯ, 2008.

О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования / Пер. с угаритского, введ., коммент. И.Ш. Шифмана. РАН. М.: Восточная литература, 1999.

Законодательные акты

Iustiniani novellae / Recognovit Rudolfus Schoell // Corpus Iuris Civilis, III. Berlin: Weidmann, 1954.

Доватур А.И. Наследственная вина в представлении Солона, Феогнида, Эсхила // Язык и литература античного мира (к 2500-летию Эсхила). Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1977. С. 36–45.

Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб.: Гуманитарная академия, 2003. 320 с.

Елеонский Н.А., прот. Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1875. № 1. С. 3–47.

Елизарова М.М. Проблема календаря терапевтов // Палестинский сб. Вып. 15 (78). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1966. С. 107–116.

Емельянов А.А. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 153–163.

Емельянов В.В. Шумерская эпическая песня «Гильгамеш и небесный бык» (к анализу одного календарного мифа) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 10. СПб.: МАЭ, 1996. С. 372–377.

Жамкочан А.С. Неопубликованные фрагменты арабских версий Самаритянского Пятикнижия из собрания Российской Национальной Библиотеки. М.: МНФИ, 1996. 214 с.

Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. 95 с.

Иоанн Арсеньев, свящ. Саддукеи: Происхождение этой иудейской партии и религиозно-политические ее воззрения. М., 1911. 40 с.

Иорданский В.Б. Круг и квадрат // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 80–89.

История еврейского народа / Ред. Ш. Эттингера. М.: Мосты культуры, 2002. 685 с.

Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. А.И. Любжина. М.: ГЛК, 2001. 593 с.

Кабо В.Р. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности. М.: Восточная литература, 2007. 328 с.

Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. 296 с.

Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М.: Наука, 1998. 223 с.

Каринский М.И. Египетские иудеи // Христианское чтение. 1870. Июль; Сентябрь. С. 121–163, 398–461.

Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М.: Русский путь, 2001. 560 с.

Кесич В. Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев: Пролог, 2006. 226 с.

Киреева Н.А. Аскетизм в культуре иудаизма греко-римского периода: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009. 225 с.

Кирсберг И.В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. М.: Древлехранилище, 2003. 223 с.

Кляйн Х.-Д. Идея избранности Израиля с религиозно-философской точки зрения // Сущность и слово. Сб. научн. ст. к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой. М.: Феноменология — Герменевтика, 2009. С. 115–123.

Князев А., прот. Историческое и богословское значение «Письма Аристея к Филократу» // Православная мысль. 1957. № 11. С. 123–138.

Князев А., прот. О боговдохновенности Священного Писания // Православие и Библия сегодня. Сб. ст. Киев: Центр православной книги, 2006. С. 51–90.

Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда. М.: Еврейский университет в Москве, 1996. 79 с.

Козаржевский А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М.: Изд-во Московского университета, 1985. 146 с.

Корсунский И.Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. 257 с.

Его же. Критическое рассмотрение особенных, более важных случаев новозаветной цитации и толкования в опровержение воззрений теории аккомодации // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1879. № 3. С. 245–270.

Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира / Пер. В.А. Якобсона. М.: Наука, 1977. С. 122–160.

Кулаковский Ю.А. Эсхатология и эпикуреизм в античном мире. СПб.: Алетейя, 2000. 256 с.

Куломзин Н., прот. Мессия-пророк: мессианские чаяния еврейского народа около времен Иисуса Христа. М.: ПСТГУ, 2009. 336 с.

Лазаренко О.М. Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири (на материале ментальной лексики). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2008. 165 с.

Ла Сор У.С., и др. Обзор Ветхого Завета: Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета / Пер. Б.Г. Херсонский, А.Ф. Тихомиров. Одесса: Богомыслие, 1998. 615 с.

Левинская И.А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб.: Logos, 2000. 352 с.

Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. Вяч.Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

Лихачев Д.С. Текстология. Краткий очерк. 2-е изд. М.: Наука, 2006. 175 с.

Лопухин А.П. Законодательство Моисея: Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. М.: Зерцало, 2005. 328 с.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с.

Мельников С.А. Философские воззрения Нумения Апамейского. М.: Современные тетради, 2003. 160 с.

Мецгер Б.М. Канон Нового Завета: Возникновение, развитие, значение. М.: ББИ, 1998. 312 с.

Мецгер Б.М. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. 2-е изд. М.: ББИ, 2004. 552 с.

Михайлов А.В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912. 789 с.

Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.

Муретов М.Д. Избр. труды. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. 557 с.

Его же. Раб Божий (Ис. 52:13 — 53:12) // Богословский вестник. 1917. Т. 1. № 2–3. С. 355–374.

Его же. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. 145 с.

Мышцын В.Н. Нужен ли нам греческий перевод Библии при существовании еврейского подлинника? // Богословский вестник. 1895. Т. 1. № 2. С. 214–228; № 3. С. 345–373.

Его же. Раб Иеговы (Исаии XL — LXVI) // Богословский вестник. 1905. Т. 2. № 7–8. С. 425–435.

Некрасов А.А. Всегда ли русский перевод с еврейского текста точно передает содержание ветхозаветных книг? // Православный собеседник. 1898. Февраль. С. 153–161.

Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. М.: Гнозис, 1994. 208 с.

Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1906. 418 с. [Репринт: Казань: Заря-Тан, 1994]

Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в сознании европейского Средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 81–89.

Орфанитский И.А. Пророчество Исаии о страданиях и прославлении Раба Иеговы // Христианское чтение. 1881. № 11–12. С. 599–682.

Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса: Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация, 2009. 728 с.

Палант Д. Тайны еврейского алфавита. М.: Центр изучения иудаизма в СНГ, 2001. 64 с.

Пахомов Б.Я. Проблема индукции: Карл Поппер и Имре Лакатос // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 123–132.

Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. М.: Изд-во РХГИ, 2003. 415 с.

Рижский М.И. Иов Септуагинты // Бахрушинские чтения. 1974. III. С. 152–172.

Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М.: Кучково поле, 2002. 624 с.

Рождественский Ю.В. Лекции по общему языкознанию. М.: Академкнига, 2002. 344 с.

Рождественский А.П. Откровение Даниилу о семидесяти седминах. СПб., 1896. 274 с.

Рыбинский В.П. О Библии: Чтение, предложенное в собрании Киевского религиозно-просветительского Общества 10 февраля 1902 года. Киев, 1902. 26 с.

Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.

Его же. Антиохийская школа в истории христианской мысли: Учеб. пособие. М.: Изд-во Московского университета, 2011. 232 с.

Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб.: Библия для всех, 1995. 206 с.

Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М.: Интерпракс, 1996. 192 с.

Серафим (Шарапов), еп. Вторая книга Ездры. Историко-критическое введение в книгу. Сергиев Посад: Типография Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1910. 277 с.

Сергеев К.А. Ренессансные основы антропоцентризма. СПб.: Наука, 2007. 590 с.

Скобелев М.А. Сравнение экзегезы мессианских пророчеств Ветхого Завета в арамейских таргумах в Новом Завете и в произведениях христианских апологетов. Дисс. ... канд. богословия. М., 2006. 159 с.

Смирнов А., прот. Книга Еноха: историко-критическое исследование // Православный собеседник. 1888. Т. 1–3. 357 с.

Его же. Мессианские ожидания иудеев около времен Иисуса Христа (от маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899. 522 с.

Спасский И. Исследование библейской хронологии. Киев, 1857. 154 с.

Струве В.В. Манефон и его время. СПб.: Летний сад, 2003. 480 с.

Сурат И.З. «Стоит, белеясь, Ветилуя...» // Новый мир. 1997. № 6. С. 200–208.

Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. 469 с.

Его же. История и идеология Кумранской общины. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. 384 с.

Его же. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 328 с.

Тарасенко А.А. Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. СПб.: Алетейя, 2010. 328 с.

Тимофей Буткевич, свящ. Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Киев: Пролог, 2007. 240 с.

Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 430 с.

Тов Э. Иудейские и христианские аспекты Септуагинты // Материалы XIX ежегодной Богословской конференции ПСТГУ. М., 2009. С. 205–212.

Его же. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001. 389 с.

Трофимова М.К. Предисловие // Пламли Дж.М. Введение в коптскую грамматику (саидский диалект). М.: ИВИ РАН, 2011. С. 5–14.

Фаддей (Успенский), архим. По поводу статьи «Раб Иеговы» // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 11. С. 449–457.

Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное Имя יהוה. Киев: Пролог, 2004. 360 с.

Феофан Затворник, свт. По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе // Душеполезное чтение. 1875. III. С. 342–352.

Филарет (Дроздов), свт. Записка о догматическом достоинстве и охранительном употреблении перевода LXX и славянского // Прибавления к Творениям святых отец. 1858. XVII. С. 452–483.

Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб.: Алетейя, 2004. 384 с.

Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А. Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб.: Алетейя, 2004. 314 с.

Фокин А.Р. Блаженный Иероним Стридонский: Библеист, экзегет, теолог. М.: Центр библейско-патрол. исслед., 2010. 224 с.

Его же. Учение о богодухновенности Священного Писания в древней Церкви (I–V вв.) // Православие и Библия сегодня. Сб. ст. Киев: Центр православной книги, 2006. С. 92–135.

Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.: Издательство политической литературы, 1990. 544 с.

Хализев В.Е. Теория литературы. 3-е изд. М.: Высшая школа, 2002. 437 с.

Хвольсон Д.А. Восемнадцать еврейских надгробных надписей из Крыма, служащих материалом для объяснения некоторых вопросов, касающихся библейской хронологии, семитической палеографии, древней этнографии и истории южной России. СПб., 1866. 188 с.

Его же. История ветхозаветного текста и очерк его древнейших переводов по их отношению к подлиннику и между собою // Христианское чтение, издаваемое при С.-Петербургской духовной академии. 1874. Ч. 1. № 4. С. 519–574. Ч. 2. С. 1–74.

Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб.: Гуманитарная Академия, 2010. 640 с.

Чуковенков Ю. А. Генезис христианской православной антропологии: Дисс. ... докт. филос. наук. М., 2004.

Шаму Ф. Эллинистическая цивилизация. М.: АСТ, 2008. 480 с.

Шинан А. Мир агадической литературы. М.: Мосты культуры, 2003. 207 с.

Goodenough E.R. An Introduction to Philo Judaeus. 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell, 1962. 167 p.

Idem. By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. Amsterdam: Philo Press, 1969. 436 p.

Idem. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Abridged Edition / Ed. by J. Neusner. Oxford: Princeton University Press, 1988. 265 p.

Goranson S. Others and Intra-Jewish Polemic as Reflected in Qumran Texts // The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment / Ed. by P.W. Flint, J.C. VanderKam. Vol. 1. Leiden: Brill, 1999. P. 534–551.

Greenwood D. Structuralism and the Biblical Text. New York: Moulton, 1985. 155 p.

Grelot P. Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante // Revue Biblique. 2001. № 108. P. 210–213.

Grinfield E.W. An Apology for the Septuagint: In wich Its Claims to Biblical and Canonical Authority are Briefly Stated and Vindicated. London: Pickering, 1850. 192 p.

Haag E. Studien zum Buche Judith: Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart. Trier: Paulinus, 1963. 133 s.

Hachlili R. Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period. Leiden: Brill, 2005. 542 p.

Hägerland T. The Power of Prophecy: a Septuagint Echo in John 20:19–23 // Catholic Biblical Quarterly. 2009. № 1. P. 84–103.

Hays R. Echoes of Scripture in the Letters of Paul. New Haven and London: Yale University Press, 1989. 240 p.

Hamerton-Kelly R.G. Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. 313 p.

Hänchen E. Gab es eine vorchristliche Gnosis? // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1952. XLIX. S. 316–349.

Harnack A., von. Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2te erweit. Aufl. Teil II. Die Chronologie. B. 1. Leipzig: Hinrichs, 1958. 565 s.

Harrison E.F. The Importance of the Septuagint for Biblical Studies. The Influence of the Septuagint on the New Testament Vocabulary // Bibliotheca sacra. 1956. № 449. P. 37–45.

Hatch E. Essays in Biblical Greek. Oxford: Clarendon, 1889. 293 p.

Hengel M. Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period / Trans. by J. Bowden. Vol. 1. Philadelphia: Fortress Press, 1973.

Idem. The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon. Edinburgh: T&T Clark, 2004. 153 p.

Henoch: The Origins of Enochic Judaism: Proceedings of the First Enoch Seminar. University of Michigan, Sesto Fiorentino, Italy, June 19–23, 2001 / Ed. G. Boccaccini. Torino: Silvio Zamorani, 2002. 254 p.

Hermann J., Baumgärtel F. Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta. Berlin: Kohlhammer, 1923. 98 s.

Hermann W. Jahwe und sein Kampf gegen das Meer // Überlieferung und Geschichte. Gerhard Wallis zum 65. Geburtstag am 15. Januar 1990 / Hrsg. H. Obst. Halle: Martin-Luther-Universität, 1990. S. 111–120.

Hoffman L.A. Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. 206 p.

Honigman S. The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas. London: Routledge, 2003. 210 p.

Horbury W. Jews and Christians in Contact and Controversy. Edinburgh: T&T Clark, 1998. 311 p.

Idem. Jewish Messianism and the Cult of Christ. London: SCM Press, 1998. 234 p.

Hutchison J.C. Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew's Genealogy // Bibliotheca sacra. 2001. № 630. P. 152–164.

Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 2. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel / Hrsg. S. Kreuzer, J.P. Lesch. Stuttgart: Kohlhammer, 2004. 287 s.

Im Brennpunkt: die Septuaginta. Bd. 3. Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel / Hrsg. H.-J. Fabry u. D. Böhler. Stuttgart: Kohlhammer, 2007. 336 s.

Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge: Belknap Press, 1961. 157 p.

Jellicoe S. The Septuagint and Modern Study. Oxford: Clarendon, 1968. 424 p.

Jeffrey J. Studies in the Septuagint. The Poetical Books. Edinburgh: T&T Clark, 1925. 38 p.

Johnson L.T. Septuagint Midrash in the Speaches of Acts. Milwaukee: Marquette University Press, 2002. 72 p.

Juckel A. Septuaginta and Peshitta: Jacob of Edessa Quoting the Old Testament in Ms BL ADD 17134 // Journal of Syriac Studies. 2005. № 8. P. 151–177.

Kahana H. Esther. Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text. Leuven: Peeters, 2005. 474 p.

Kahle P. The Cairo Genisa. London: Oxford University Press, 1947. 240 p.

Kaiser O. Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. 2000. № 7. S. 305–344.

Kihn H. Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Br.: Herder, 1880. 528 s.

Klappert B. Jesus als König, Priester und Prophet. Eine Wiederholung der Wege und des Berufs Israels // Berliner Theologische Zeitschrift. 1994. № 11–1. S. 25–41.

Klein R.W. Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran. Philadelphia: Fortress Press, 1974. 84 p.

Knibb M.A. Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament. The Schweich Lectures of the British Academy 1995. New York: Oxford University Press, 1999. 129 p.

Kooij A., van der. Te Oracle of Tyre: the Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision. Leiden: Brill, 1998. 208 p.

Krapf T.M. Biblischer Monotheismus und vorexilischer JHWH-Glaube // Berliner Theologische Zeitschrift. 1994. № 11–1. S. 42–64.

La Sor W.S. Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith. Chicago: Moody Press, 1956. 251 p.

Lagarde P., de. Anmerkungen zur Griechischen Übersetzung der Proverbien. Leipzig: Brockhaus, 1863. 95 s.

Lattey C. The Term *Almah* in Is. 7:14 // Catholic Biblical Quarterly. 1947. № 1. P. 89–95.

Law T.M. XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Leiden 2004 // Journal for the Study of the Old Testament. 2008. № 5. P. 55.

Idem. Die Septuaginta — Texte, Kontexte, Lebenswelten: internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006 // Journal for the Study of the Old Testament. 2009. № 5. P. 53–54.

Léonas A. Recherches sur le langage de la Septante. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 353 p.

Α β γ δ ε ζ η θ ι κ λ μ ν ξ ο π ρ ς τ υ φ χ ψ Ω

LA SEPTANTE

Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ

κατα τους ο′

ThéoTEX

рыдающая. Доколе отворачиваешься, дочь обесчещенная? Ведь Господь соделал спасение в новом насаждении» (стт. 31:21–22). Последняя фраза особенно заслуживает внимания, так как показывает, что тема возвращения девства образует устойчивую связь с темой нового семени, которая, в свою очередь, восходит к теме остатка и является важной стороной понятия о Мессии. Также и пророк Иезекииль в 36-й главе затрагивает неоднократно повторявшийся у Исаии мотив бездетной, «пустой» (греч. στεῖρα) земли, которая будет рождать.

Приведенные материалы позволяют установить экзегетический контекст для перевода Ис 7:14. Им был не только мотив Израиля как вечной девы (для Бога) и матери (для народа), но также мотив утраты и возвращения девства[1]. В связи с этим существенно, что пророк обращается не к одному царю Ахазу, а ко всему «дому Давидову», т.е. ко всей династии, что подчеркивается также множественным числом глагола: *καλέσεις* τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ {*назовете* имя Ему Еммануил [т.е.: С нами Бог]}. Тем самым он дает понять сразу две вещи: с одной стороны, Младенец будет наследником этого дома, как и было предсказано изначально; с другой стороны, «Сам Господь даст вам знамение: се, *Дева* во чреве зачнет», поскольку надежды, возложенные на дом Давида и его царское семя по мужской линии, не оправдались. «Знамением» здесь называется не только чудесное зачатие, но и рождение Младенца, и вся Его деятельность. А именно, поскольку речь идет, согласно контексту, о знамении спасения, то, проецируя обстоятельства места и времени на эсхатологическую перспективу, следует видеть в нем знамение Завета. Иными словами, вопрос, на который отвечает пророк, можно было бы сформулировать так: «Каким будет знак, что мы теперь спасены?» Мессия — предмет Завета, т.е. обязательство со стороны Бога (ср. Ис 42:6, 49:6). Значит, вопрос относился к признакам Его появления. Главный признак усматривается в том, что считается невозможным в обычном историческом времени,

[1] Встречается этот мотив, как символический, и в позднейшем иудаизме, где, напр., в молитвах судного дня призыв «научить нас каяться, как прозелиты, сочетается с надеждой стать вновь, как прозелиты, невинными, подобными невестам» (*Шмаина-Великанова.* Книга Руфи как символическая повесть. С. 206). Определение «прозелиты — девы» в мидраше Тахнума на кн. Бытия (см. там же), возможно, является отголоском толкования Песн 1:3 «девицы (עלמות) возлюбили тебя».

но что является единственно необходимым вследствие исторического поражения дома Давидова. Переводчику, без сомнения, было известно, что после возвращения из плена ни один потомок «от семени» царя Иехонии, который был прямым потомком Ахаза, не сядет на престол Давида (Иер 22:30). Это могло иметь важное значение ввиду того, что внуком Иехонии считался Зоровавель (Мф 1:12), назначенный персидским наместником Иудеи по возвращении переселенцев, но так и не ставший царем. Если династия, согласно евангелисту Матфею, не прерывалась, а переводчик жил в III или II в. до н.э. и также знал об этом, для него естественно было, учитывая все сказанное выше, ожидать Христа не от семени дома Давидова, но от Девы из этого же дома, которая «во чреве зачнет».

2.5. Страдания и смерть

а) Неизбежность страданий

Выше было показано, что литература Премудрости содержит и обосновывает мысль о страданиях праведника и мудреца как неизбежности. В иудейской традиции эта мысль распространяется и на Мессию. Показателен в этом отношении диалог авторитетных раввинов по вопросу об имени грядущего Помазанника:

> Сказал Рав: Мир был создан только ради Давида. Шмуэль сказал: Ради Моисея. Р. Йоханан сказал: Ради Мессии.
> Как ему имя? Ученики р. Шилы говорили: Его имя Шило, как сказано: Пока не придет Шило. Ученики р. Янная говорили: Его имя Йиннон, как сказано: Прежде солнца имя ему Йиннон. Ученики р. Ханины говорили: Его имя Ханина, как сказано: Там, где Я не дам вам Ханина. Некоторые говорили: Его имя Менахем, сын Езекии, как сказано: Ибо Менахем, который оживил бы душу мою, далеко.
> Раввины сказали: Его имя Прокаженный Ученый, так как написано: Поистине, он взял на себя наши немощи и понес болезни, а мы думали, что он был прокаженный, наказанный и униженный Богом (ВТ Санхедрин 98b).

Диалог содержит типичную для талмудической традиции самоиронию, когда каждая из школ мудрецов представляется присваивающей себе имя Мессии с опорой на ситуативное

ложных контекстах: ст. 10 «И стал Господь защитником нищего, помощником в беде, в надлежащее время», ст. 22 «Для чего, Господи, стоя вдалеке, презираешь Ты в беде, в надлежащее время?» Надо заметить, что само выражение «надлежащее время» — не дословный перевод, а определенный ход мысли толковника: в еврейском тексте стоит слово לעתות {букв. ко временам}. Обычно современные переводчики упрощают, передавая לעתות בצרה просто как «во время скорби» (Син, Вен, РБО, NET). Из древних Пешитта дает подобный перевод: ܒܥܕܢ ܕܪܘܚܐ, который может быть назван псевдодословным. Однако блж. Иероним, независимый от авторитета LXX, переводит в двух случаях по-разному: ст. 10 elevatio opportuna in angustia {своевременное избавление в скорби}, ст. 22 dispicis in temporibus angustiae {смотришь [безучастно] во времена скорби}. Итак, при сравнении с другими версиями, получается, что LXX акцентируют внимание на этом противоречии, которое действительно присуще тексту оригинала[1]. Механизм подобной акцентуации глубоко укоренен в традициях древнегреческого перевода, где слово עת стабильно понимается в значении καιρός {время, срок}, в отличие от זמן (ср. сир. ܙܒܢ), которому соответствует χρόνος {время, продолжительность времени}. Редко употребляющееся сочетание формы множественного числа существительного עת с предлогом ל {к} — לעתות толковники законно интерпретировали в значении «ко временам», т.е. «своевременно» (ἐν εὐκαιρίαις, слав. ѥко сѣ́говрѣ́менїихъ)[2]. Однако эта законность не означает, что перевод был выполнен механически: так, приставку εὐ- {благо-} переводчики добавили от себя.

Тем самым они выразили определенное представление, которое для нашего предмета существенно: имеется *надлежащее время*, когда Господь слышит и помогает. Именно *в это время* герой псалма ощущает себя покинутым, оставленным: «Для чего, Господи, стоя вдалеке, презираешь Ты в скорби, в надлежащее время?» Это самое время и описывается в событийной части текста, где оно характеризуется следующими главными признаками.

1. *Успех врага*, представленный как в индивидуальной форме (нечестивец), так и в коллективной (язычники), а кроме того в обобщающем понятии «человек» (אנוש, ἄνθρωπος), о котором говорится, что он «величается на земле». Последнее указывает на

[1] Правда, Пс 9:22 LXX в MT является первым ст. следующего, 10-го псалма.

[2] Ср. русск. выражения: «ко времени», «вовремя» и т.п.

то, что борьба с праведником, или нарушение заповедей, имеет характер богоборчества (ср. стт. 25, 39).

2. *Перемена ценностей*: «Ибо хвалят грешника за вожделения души его, и неправого благословляют» (ст. 24). Отсюда проистекает неизбежное одиночество праведника во враждебном ему обществе.

3. *Приближение смерти*. Бог призывается праведником как «возносящий от врат смертных» (ст. 14), композиционно противопоставленных «вратам дочери Сиона», в которых герой обещает «возвестить все хвалы» Господу и возрадоваться вместе с другими «о спасении Его» (ст. 15) и где Господь «обитает» (ст. 12).

То, в силу чего борьба грешного с праведником имеет характер сознательного богоборчества, то, почему эта борьба реализуется как самопревозношение нечестивца в качестве «человека» и противление заповедям, есть то же самое, почему праведник выступает в псалме не как сильный царь, наделенный от Бога властью карать супостатов, а как тот, кто может рассчитывать исключительно на непосредственное заступление Божие: он есть нищий, убогий и сирый. Псалом имеет регулярный апокалиптический подтекст: враги «изнемогут и погибнут от лица» Господня (ст. 4); Господь «разрушил города» (ст. 7); Он призывается «восстать, чтобы не укреплялся человек и чтобы народы были судимы» Им (ст. 20); Он «взирает на страдание и ярость», но как бы выжидая, «чтобы [враг] предан был в руки Твои» (ст. 35); наконец, Он царствует «во век и в век века»[1], язычникам же суждено «исчезнуть с Его земли» (ст. 37); престол готов для суда (ст. 8), убогому Он стал прибежищем (ст. 10), о крови невинной вспомнил (13) и прочее.

Рассмотрим теперь образ действий героя, от лица которого написан псалом. Первая фраза псалма описывает его всецело преданным Господу и получающим за это знание, которое также отличается полнотой: «Я исповедаю Тебя, Господи, *всем* сердцем моим, поведаю о *всех* чудесах Твоих». Подобно Давиду, он певец и на псалтири воспевает (אזמרה, ψαλῶ) имя Вышнего (ст. 3), призывая также других: ψάλατε {пойте!} (ст. 12). Враги героя обращаются вспять, но не от его собственной силы, а от лица Господня

[1] Лаконичное евр. выражение עולם ועד {век и впредь} переведено на греч. так, что эсхатологический характер контекста не оставляет сомнений: εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.

соотв. דור יבוא), который будет известен Господу. В-третьих, через отождествление слов יספר {расскажет} и יגידו {поведают} посредством глагола ἀναγγέλλω {возвещать}, переведенного в возвратном и прямом залогах, подчеркивается связь между знанием о Боге и познанностью Им; а знание о Боге является одним из пророческих обетований, относящихся к желаемому будущему. В-четвертых, речь идет о *новом* народе, «который сотворил Господь» (ὃν ἐποίησεν ὁ κύριος)[1].

Отчетливо эсхатологический финал располагает к тому, чтобы внимательно отнестись к возможным коннотациям того же рода в первой части псалма, который носит необычное надписание: «В конец, о заступлении утреннем, псалом Давида» (εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ)[2]. На утреннее время в тексте имеется лишь одно, косвенное указание в ст. 3, где герой сетует: «Господи, я зову днем, — и Ты не слышишь, — и ночью, и [это] не в безумие мне». Словами «не в безумие мне» (οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί) передано изречение ולא דמיה לי, что можно перевести как «и не умолкаю»[3]. Выбор переводчиков кажется современным комментаторам странным[4]. На наш взгляд, он может быть объяснен из второй половины предыдущего стиха: «Далеки от спасения моего словеса грехопадений моих»[5]. Поскольку страдалец обвиняется во множестве грехов, он как будто не вправе надеяться на спасение, однако же не перестает призывать Бога, и это послужит ему не в укоризну безумия — таков наиболее вероятный смысл ст. 3, который позволяет понять выбор переводчиков исходя из современного еврейского текста. Соответственно, при стандартном описании полноты времени (день и ночь) надежда выпадает на утро — как начало *нового* дня, в некоторых текстах служащее метафорой выздоровления или воскресения — пробуждения от «ночи» смерти.

[1] Так в LXX согласно Гексаплам (по изданию Фильда, с. 120), лекционариям и ряду цитирующих древних авторов (см. коммент. Юнгерова ad loc.), но не в основных рукописях, которые читают вместе с Акилой и Феодотионом ὅτι ἐποίησεν {[о том,] что сотворил}. Симмах читает ἣν ἐποίησε {которую сотворил}, т.е. правду. Поскольку первый вариант противостоит всем прочим, считаем его для Септуагинты первичным. Что именно таким было понимание переводчиков, подтверждает и наличие слова «Господь» (ὁ κύριος), которому нет соответствия в евр. тексте, в конце ст. Выражение «возвестят правду Его... что́ сотворил Господь» выглядит избыточным. В то же время слова «народу рожденному, которого сотворил» звучат слишком лаконично, если они призваны обозначить, что новорожденный народ будет, как некогда евр., *сотворен Господом*.

[2] В евр. על אילת השחר, что современные интерпретаторы трактуют как музыкальный термин. См.: Septuaginta Deutsch, ad loc.

[3] От דמה {быть немым, молчать}. В пер. РБО: «но нет утешения мне», т.е. «нет покоя» (ср. Син).

[4] Septuaginta Deutsch, ad loc.

[5] Вместо нынешнего שאגתי {крик мой} LXX читали שגיאתי, что может означать грех, сделанный по неведению (ср. Пс 18:14).

Существенный момент составляет признание героя в «словесах грехопадений» (οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων) своих, которое ставит под сомнение характер его как *невинного* страдальца. Переведенные с евр. דברים, греч. λόγοι могут означать просто «дела», т.е. речь идет о греховных поступках. В одном из псалмов «устроить словеса на суде» (οἰκονομήσει τοὺς λόγους ἐν κρίσει) означает, возможно, «получить оправдание»[1], в таком случае собственно «словеса» — это речи обвинения и защиты. По крайней мере в остальном тексте 21-го псалма нищий страдалец выступает именно как невинный: он «уповал на Господа» и утверждал, что угоден Ему (כי חפץ בו, ὅτι θέλει αὐτόν, букв.: «что Он желает его»); уповал с младенческих лет (стт. 9–10) и «приникал» (ἐπερρίφην) к Нему с тех пор, как покинул материнские ложесна (ст. 11). Несмотря на это, страдалец благодарит Господа за то, что «Он не презрел и не отверг молитвы нищего, и не отвратил лица Своего от меня, и когда я воззвал к Нему, Он услышал меня» (ст. 25); обещает исполнить свои обеты (ст. 26). Поэтому вопрос о его действительном статусе в глазах переводчиков и, соответственно, традиции остается неясным. Христианские толкователи, рассматривая текст уже ретроспективно, решали проблему противоречивости в порядке типологической интерпретации[2]. С имманентистской точки зрения представляется важным то, что псалом представляет «нищету» (в первую очередь нищету духовную, т.е. унижение от людей) и связанные с ней страдания как самоценное состояние, даже если оно и является последствием греха, потому что противопоставляется ему состояние «тучных на земле», которые приговорены к смерти в эсхатологической перспективе. Таким образом, само страдание рассматривается как способ избавле-

[1] Пс 111:5, соотв. евр. יכלכל דבריו במשפט. NETS трактует иначе: «Управит слова свои осмотрительно». Так считал блж. Феодорит, а в смысле будущего суда толковал этот ст. св. Иоанн Златоуст (см. коммент. Юнгерова ad loc.).

[2] См. прим. к разным ст. псалма в пер. П.А. Юнгерова.

а малейшей из дозволенных птиц считалась ласточка (Шаббат, Тосефта 9, 19) — по-видимому, именно ее название (דרור) LXX перевели с еврейского словом τρυγών {горлица}[1]. Возможно, по совпадению, но в любом случае достойному внимания в этом контексте слово τρυγών созвучно с τρύξ, -υγός, что значит «молодое, не перебродившее вино». Это созвучие для слушателей, привычных к наблюдениям за этимологическими превращениями, могло создавать дополнительную привязку содержания псалма к его надписанию.

Странным кажется отождествление статуса жертвы и состояния покоя, хотя такое отождествление надежно достигается через смерть. Оно странно ввиду того, что библейский человек может упорно и многократно взывать к Богу с одной просьбой: «Оживи меня!» (см. Пс 118) Но здесь приобретение «жилища» на алтарях переходит в непрестанное, вечное славление Бога и блаженство мужа, который восходит «в долине плача на место, которое предположил»[2]. Путь этого мужа, судя по сознательно введенной переводчиками аллитерации, предопределен законом: он «положил» (διέθετο) в сердце своем взойти на то место, которое заранее «предположил» или назначил (ἔθετο), получив на это благословение от «законоположника» (νομοθετῶν)[3]. Его восхождение оказывается правилом для тех, которые «пройдут от силы к силе», очевидно поднимаясь на Сион, где явится «Бог богов». Последнее наименование, возможно (ср. Пс 81:1), подразумевает, что они и будут богами тогда, когда совершат восхождение. Суммируя результаты анализа этого сжатого текста, выводим, что восхождение через скорбь [исполнения Закона?]

[1] Слово דרור в Библии редкое и является омонимом другого сущ. со значением «освобождение». Пер. «ласточка» считается проблематичным (ср. Konkordanz, s. 370), хотя стал традиционным для современных пер. с MT. В др. случае, когда это слово употребляется, толковники передают его через στρουθός {воробей}. Отсюда в VL: passer. У Иеронима и в Пешитте просто «птица» (avis, ܨܦܪ), так же в слав.

[2] «Восхождения» соотв. евр. מסילה {высокая дорога, лестница}; מעין законно переведено как «место», т.е. место жительства (это и есть долина плача). Вопреки чтению MT ישיתוהו {они открывают} (Син), толковники, видимо, читали שתוהו {которое он отметил}: таким образом, долина плача — это место, отмеченное знаком (תו). Наконец, מורה, как и в Пс 9, переведено «законоположник» (νομοθέτης).

[3] В MT все три соответствующих слова разнокоренные, что говорит в пользу преднамеренной аллитерации при пер.

является законным путем к обретению Божественной силы, и оно тематически отождествляется с жертвенным закланием. В том, что для образа жертвы избрана самая маленькая птичка, можно видеть продолжение темы *нищего* праведника. Действительно, герой псалма заявляет, что предпочел бы «быть отгоняемым» (παραρριπτεῖσθαι) в доме Бога, чем с полным правом «обитать» (οἰκεῖν) в шатрах грешников, и что единственный день (ἡμέρα μία) во дворах Господних лучше тысячи дней (ст. 11) — последнее тоже выглядит как отказ от жалоб на непродолжительность собственной жизни. Вместе с тем это единственный псалом из рассматриваемого нами ряда, в котором прямо упоминается Христос: «Защитник наш, виждь, Боже, и призри на лице Помазанника Твоего (τοῦ χριστοῦ σου)...» (ст. 10).

Итак, 83-й псалом преодолевает естественную для библейского, и ближневосточного вообще, человека боязнь смерти[1] через развитие тематического ряда, восходящего к идее жертвоприношения.

б) Искупление

Насколько упоминание жертвоприношения — в виде символического экивока или прямого называния — выражает именно идею искупления? С одной стороны, выкуп как будто является первым и прямым смыслом жертвоприношения[2]. С другой стороны, очевидно, что не всякий образ употребляется в своем исходном смысле. В некоторых случаях требуется целая комбинация герменевтических шагов, для того чтобы установить сложное значение высказывания, которое на первый взгляд создает целостную и красноречивую метафору с эффектом узнавания. Такова для рассматриваемой темы фраза сына Сирахова: «Как тук, отделенный от мирной жертвы, так Давид от сынов Израилевых» (Сир 47:2). Мирной жертвой, т.е. жертвой, приносимой для примирения с Господом, представляется здесь весь Израиль, а ее лучшей частью — туком, который целиком сжигался ради благоухания, «приятного» для обоняния Богу (ср. Исх 29:13), — изображается царь Давид. Смысл уподобления можно установить исходя из более широкого контекста:

[1] Ср. соответствующие мотивы в шумеро-аккадском эпосе, псалмах, молитвах и заклинаниях.

[2] *Mocc.* Социальные функции священного. С. 101.

[15]Ибо, кому не возвещено о нем, увидят, и те, кто не слышал, постигнут. [53:1]Господи, кто поверил слышанному от нас? И мышца Господня кому открылась? [2]Мы возвестили: перед Ним как бы дитя, как бы корень в земле жаждущей — нет образа ему, ни славы, и мы видели его, и он не имел ни вида, ни красоты. [3]Но образ его бесчестен, унижен паче всех людей: это человек в язве и привыкший переносить изнеможение, ибо отвратилось лицо его, был обесчещен и не признан. [4]Он грехи наши несет и за нас страдает, а мы сочли его находящимся в труде, язве ※ от Бога† и злоключении. [5]Он же был изранен за беззакония наши и изможден за грехи наши: наказание умиротворения нашего на нем, страданием его мы исцелены. [6]Мы все, как овцы, заблудились: каждый со своего пути заблудился, и Господь переложил на него грехи наши. [7]И он в злоключении не открывает уст: как овца на заклание веден был и как агнец, безгласный перед стригущим его, так он не открывает уст. [8]Во смирении суд его возвысился; род его кто поведает? ибо вземлется от земли жизнь его, за беззакония народа Моего веден был на смерть. [9]И дам злых вместо погребения его и богатых вместо смерти его: ибо он беззакония не сотворил, и не нашлось лести в устах его. [10]И Господь хочет очистить его от язвы: если принесете [Его в жертву] за грех, душа ваша узрит потомство, долго живущее. И хочет Господь избавить [11]от страдания душу его, показать ему свет и совершить разумом, оправдать праведного, хорошо послужившего многим, — и грехи их он понесет. [12]Потому он будет наследником многих и разделит добычу крепких, за то что была предана смерти душа его, и беззаконником признали его. И он грехи многих подъял и за грехи их был предан.

В последних стихах 52-й главы можно видеть, как историческое состояние народа Израилева, к которому обращены слова пророка, сопоставляется с жизненным путем Отрока (עבד, παῖς) Господня при помощи чередования 3-го и 2-го лица (он — ты — он). Само такое сопоставление, с логической точки зрения, исключает отождествление: в 3-м лице пророк может говорить или об эсхатологическом Израиле, который внеположен Израилю историческому, или о Мессии как антитезе народной жизни, восполняющей то, чего не удалось достичь в ней. Поскольку же эсхатологическому Израилю отводится в пророческих текстах, как

не раз уже демонстрировалось, только неземное блаженство, то Искупитель, находящийся в той точке, в которой предвкушение этого расходится с реальным историческим страданием, должен быть Мессией. Так как страдание вызвано грехом, он утоляет его, принимая на себя грех народа.

Тема Отрока продолжается и в гл. 53, где употреблено слово παιδίον в качестве эквивалента евр. יונק, что значит «младенец, сосущий молоко» (от ינק {сосать}), или «черенок, привитый к стволу». Разрушая растительный ряд (черенок — корень), переводчик берет первое значение, используя для его передачи слово παιδίον {маленький ребенок}. Тем самым он связывает это пророчество с другими мессианскими фрагментами этой же книги, о которых уже говорилось. Кроме того, немецкие комментаторы отмечают, что в еврейском и греческом тексте одинаково прослеживается сознательное противопоставление невинного страдальца Моисею, который был «прекрасным дитятей»[1]. Оно имеет силу только при понимании того, что одним из значений слова יונק было παιδίον.

Остальные отличительные особенности греческого текста суть следующие.

1. Праведный страдалец является именно Тем, Кого «возвещают» (ἀναγγέλλω) пророки. Это видно из двух чтений: «Кому не возвещено о нем, увидят, и те, кто не слышал, постигнут» (ст. 52:15)[2]; «Мы возвестили» (ст. 53:2)[3]. Таким образом, о Мессии будет возвещено не только Израилю, но и народам с их царями, причем поворотной точкой станет именно момент его страданий.

2. Акцентируется тема Премудрости параллельным употреблением глг. συνίημι {разуметь} и сущ. σύνησις {разум}: «Вот, постигнет Отрок Мой» (ст. 52:13); «И хочет Господь... совершить

[1] Septuaginta Deutsch. T. II. S. 2639.

[2] MT: כי אשר לא ספר להם ראו {ибо они увидят то, о чем не было говорено им} (Син). Можно предположить, что περὶ αὐτοῦ {о нем} в греч. тексте является поясняющей вставкой, — хотя это чтение представлено во всех рукописях и, видимо, является пер. с др. указательного местоимения, стоявшего на месте להם, однако и в этом случае пер. сохраняет свою значимость, интерпретируя אשר в значении «кто», а не «что», поэтому предметом удивления народов остается не какое-то событие, а сам Отрок, что и подчеркнуто двойным употреблением глг. ἀναγγέλλω.

[3] В этом случае ἀναγγέλλω — пер. עלה {возносить}, в значении «делать известным», который должен был стоять в форме נעל {мы вознесли}.

нимания религиозного мышления соответствующих эпох, включая мотивацию переводчиков и собирателей священного текста.

Древнегреческий перевод Ветхого Завета значительно обогащает наше видение библейской картины мира за счет ряда системных явлений в переводе, интерпретации, свидетельствах неканонических текстов.

Разъясняя для своих читателей древнееврейский текст, Септуагинта представляет вполне твердые монотеистические воззрения, включая учение о Боге как единственном Сущем по существу и о творении мира из ничего. Все компромиссы с пантеистической и генотеистической картинами мира отвергаются. В области теологии не прослеживается влияния философских школ эллинизма. Ветхий Завет на греческом языке впервые вносит в европейский контекст идею личностного абсолюта и несубстанциальности оснований материи.

Из Септуагинты мы узнаем, что библейская мысль встретила эллинскую философию во всеоружии последовательного креационизма и была готова выстраивать свою космологию соответственным образом. Используя термин «бездна» и не принимая такого понятия, как «хаос», переводчики Писания отказывались мыслить материю как нечто самосущее. Вместе с тем они были близки к признанию неисчерпаемости материи, непосредственно коренящейся в силе Божией. Древнейший перевод Библии полностью удерживает чувство повсеместного пребывания Бога в мире, непосредственной прикосновенности Его живительных сил ко всем происходящим в мире процессам, возможности вселения в сотворенное бытие и проявления в нем. Такого рода явления могут рассматриваться как в мистическом, так и в символическом аспектах, они различаются для человека мерой своей яркости.

Ближневосточные космогонические мотивы, представляющие водворение порядка в мире образно и мифологически как борьбу с природными силами хаоса, переводчикам еще были знакомы. У них не видно попыток скрыть или заштриховать эти мотивы, но заметна типология образов, согласно которой эпос представляет собой метафорический язык для поэтического напоминания об истории, а история, в свою очередь, сама отзывается на некий метаисторический нарратив, несводимый к языческим теомахиям. Этот нарратив постепенно разворачивается в противостоянии Бога и мирового зла, имеющего нравственную,

а не материальную природу. Соответственно, противостояние совершается преимущественно в человечестве как мире нравственного самоопределения.

Обычное библейское представление о богоявлении состоит в том, что Бог является человеку через ангела. Но существуют источники, описывающие с символической и мистической точки зрения пришествие Бога к человеку в определенном качестве: дарящейся Жертвы (Песнь песней), спасающей Премудрости (Иудифь), оживляющего Духа (Наум, Исаия).

Бог мыслится в Септуагинте совершенно независимым от условий бытия мира и, будучи причиной этих условий, представляется источником как добра, так и зла в субъективном смысле. Это резко отделяет Библию от зороастризма и античного идеализма, в то же время не сближая ее и со стоицизмом из-за отсутствия в ней категории «судьбы». Место последней занимает «суд», или «определение» Божие, которое всегда откликается на поступки самого человека. Объективное значение зла полностью перенесено в область взаимоотношений с Богом, а историческое бытие субъекта отдельного человека, народа или всего человечества — рассматривается как испытание воли.

Мировому бытию в его наличном состоянии положен предел (ἔσχατος), за которым начинается вечность. История стремится к своему «концу», который будет «победой» (τέλος) добра. Она не остановится и не свернет в сторону. Образы вечности присутствуют в истории не как статичные символы, а как объекты, через которые «готовы» открыться их небесные прототипы.

Септуагинта поддерживает распространенную в раннем иудаизме теологию «небесного Храма», вместе с тем ничто в ней не указывает на отрицание святости Храма земного. Анализ тематики небесного Храма в Септуагинте позволяет предположить, что именно эта идея переходит у апостола Павла в учение о реальном теле Христовом, духовно вмещающем Церковь.

Библейская антропология содержит предпосылки теологического учения о душе, отличные от античных философских и независимые от них. Прежде всего, в ней немыслима автономия созерцающего субъекта, потому что быть — это быть в поле зрения Бога, и жизнь возможна только как непрерывная связь поколений. Идея воскресения более органична для такого взгляда на человека, нежели мысль об автономном посмертном существо-

ПРИЛОЖЕНИЯ

Переводы

Приложение I

ИЕРОНИМ

Прологи к Вульгате

Прологи блаженного Иеронима Стридонского, первого переводчика Библии на латынь, чье имя осталось известным, считающегося на Западе святым покровителем переводчиков, публикуются в современных научных изданиях Вульгаты по древнейшему полному кодексу латинской Библии (Codex Amiatinus), списанному в Нортумбрии (Англия) в начале VIII в. Эти краткие сочинения в эпистолярном жанре являются ценнейшими источниками прежде всего по истории герменевтической науки в древней Церкви, но также по истории библейского текста и его критических изданий. За экспрессивно-ироничными, а во многом самоироничными, строками Вифлеемского аскета открывается живой мир мысли, в котором постоянно пересекаются непоколебимая христианская вера, мистическое видение истории, античная рациональность, историческая, аллегорическая, типологическая экзегеза и другие грани многостороннего ума одного из образованнейших людей своего времени. Для исследователя Септуагинты Иероним представляет собой altera pars, его критика древнегреческого перевода далеко не всегда обоснованна, часто полемически заострена, иногда же очевидным образом связана с предрассудками той эпохи. Но подкупает честность Иеронима в отношении к главному делу его жизни — работе со словом Священного Писания, в Божественном происхождении которого, сознавая вероятную поврежденность отдельных фрагментов текста, он ни на минуту не сомневается, так как исходит в этом из своего целостного видения реальности.

Мы расположили переведенные прологи не так, как они публикуются обычно, а в порядке, примерно соответствующем хронологии появления на свет Иеронимовых переводов книг Ветхого Завета[1]*, тем самым придав им, хотя бы до некоторой степени, характер последовательного произведения.*

---

[1] См.: *Фокин А.Р.* Блаженный Иероним Стридонский: Библеист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 67–69. *Tkacz C.B.* 'Labor Tam Utilis': The Creation of the Vulgate // Vigiliae Christianae. 1996. № 50. P. 42–72. *Gryson R.* Vorwort zur ersten Auflage // Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. 4e Aufl. Stuttgart, 1994. S. XIII–XIV.

К книге пророка Исаии

Никто, видя [книги] пророков, написанные стихами, да не думает, что у евреев они составлены метром и чем-нибудь сходны с псалмами либо произведениями Соломона. Но как есть обычай переписывать Демосфена и Туллия [Цицерона] с отделениями и цезурами, хотя они, конечно, писали прозой, а не стихами, то и мы, заботясь о ясности чтения, новый перевод отличили новым способом письма. Прежде всего нужно знать об Исаии, что языком он красноречив, будучи мужем знатным и наделенным городской утонченностью; ничто грубое не примешивается к его речи. Поэтому в особенности цвет его языка перевод не может сохранить. Следует добавить и то, что здесь говорит не только пророк, но и евангелист. Ибо все таинства Христа и Церкви приведены им в такую ясность, что вы будете считать его не прорицающим будущее, а излагающим историю совершившегося. Поскольку, как я догадываюсь, в свое время Семьдесят толковников не желали открыть язычникам сокровища своей веры, чтобы не дать святыни псам и жемчуга свиньям, — то и вы, читая наше издание, найдете это у них сокрытым[1].

Небезызвестно мне, как много труда требуется для понимания пророков и что сложно будет судить о переводе тому, кто сначала не поймет читаемого[2], а посему мы подвергнемся ударам многих, которые, будучи подстрекаемы завистью, отвергают то, чему не могут последовать. Зная это, я сознательно кладу руку на огонь, ничего большего не прося у презрительных читателей, как только того, чтобы, подобно грекам, которые после Семидесяти переводчиков читают Акилу, Симмаха и Феодотиона или от усердия к научным занятиям, или для того, чтобы лучше понять Септуагинту в сравнении с ними, так и эти сочли бы полезным иметь еще хотя бы одного переводчика, кроме первых. Пусть сначала читают, а потом презирают, чтобы не показаться осуждающими не по суду, а по предрассудкам ненависти, которая ничего не знает.

Пророчествовал же Исаия в Иерусалиме и в Иудее, когда десять колен еще не были отведены в плен, так что к обоим царствам то вместе, то по отдельности обращается оракул. И хотя иногда он взирал на текущую историю, предвещая возвращение народа в Иудею после вавилонского плена, по-настоящему занимает его [будущее] призвание язычников и пришествие Христа. Коего чем больше вы любите, о Павла и Евстохия, тем сильнее к Нему взывайте, чтобы за нынешнее противодействие, которым непрестанно терзают меня завистники, Он

[1] По-видимому, Иероним в первую очередь подразумевает имя Отрока Господня в Ис 8.

[2] Вероятно, аллюзия на диалог апостола Филиппа с эфиопским вельможей, Деян 8:31.

воздал мне милостью в будущем, зная, что я для того с таким тщанием изучал иностранные языки, дабы иудеи не скакали день ото дня, находя ошибки в Писаниях Церкви Его.

К книге пророка Иеремии

Иеремия пророк, к которому я пишу это введение, считается у евреев сравнительно более грубым по языку, чем Исаия, Осия и некоторые другие пророки, но смыслом он им равен, очевидно пророчествуя тем же Духом. А простота слога связана с местом его происхождения. Был он из Анафофа, — теперь это селение, отстоящее на три мили от Иерусалима, священник из [рода] священников, освященный уже в материнском чреве, девство свое евангельски посвятивший Христу как Мужу Церкви. Прорицать начал он, еще будучи мальчиком, а падение города и [всей] Иудеи не только духом, но и глазами узрел. Ассирийцы тогда уже переселили десять племен Израиля в Мидию, а землю их заняли языческие колонисты. Поэтому он пророчествовал только в [коленах] Иуды и Вениамина и разрушение своего государства оплакал в четырехчастном алфавитном акростихе, который нами передан с соблюдением размера, метра и разделения на строфы. Кроме того, порядок видений, полностью перепутанный у греков и латинян, мы привели в соответствие[1]. Книгу же Варуха, писца его, так как евреи не читают ее и даже не знают[2], мы пропустили, готовые ко всяческим поношениям ревнителей, перед которыми необходимо держать ответ за самомалейший труд. И это я терплю, как вам известно. Впрочем, ради усмирения зла правильнее будет положить предел их ярости своим молчанием, чем каждый день писать что-нибудь новое, раздражая безумие ненавидящих.

К книге пророка Даниила

Даниил пророк по переводу Семидесяти в церквах Господа Спасителя не читается, а используется издание Феодотиона, не знаю почему. Но или Семьдесят толковников, поскольку халдейский язык отличается некоторыми особенностями от нашей речи, не захотели сохранить

[1] Как теперь, после кумранских открытий, известно, греч. версия (и зависимая от нее старолатинская) имела вполне определенный ивритоязычный прототип.

[2] Точнее, «не имеют» (nec habetur). Эта ремарка примечательна в двух отношениях. Во-первых, Иероним косвенно свидетельствует о том, что иудеи сохраняли некоторые книги, не читавшиеся ими публично. Во-вторых, можно видеть, каким тотальным было изъятие вышедших из употребления писаний, если дотошный переводчик не смог найти у евреев даже следа книги Варуха, которая, как нам известно, до этого регулярно читалась в синагогах.

в старый, посмеяться над евреями, «проколов, — как принято говорить, — вороне глаз»[1]. Александрия и Египет чтут в своей Септуагинте авторитет Исихия; от Константинополя до Антиохии принята версия мученика Лукиана; а в середине между этими областями, в Палестине, чтут кодексы, обработанные Оригеном, а изданные Евсевием и Памфилием. Итак, весь мир в раздоре из-за этого трехчастного разнообразия. Сам же Ориген не только сопоставил четыре разные редакции, расположив их по колонкам, так чтобы отклонения одной были заметны ввиду согласия прочих, но, поступив еще смелее, к изданию Семидесяти примешал издание Феодотиона, отмечая астерисками то, что было ими пропущено, и помечая вершками[2] то, что казалось лишним. Если, стало быть, уже было позволительно другим не придерживаться того, что прежде было им предано, и после семидесяти келлий, которые, не имея [одного] автора, были предоставлены на волю каждого, явились келлии одиночек, так что в церквах читается теперь то, чего Семьдесят не знали, отчего же не принимают меня мои латиняне — того, кто неповрежденное в старом издании соединяет с новым, так что труд мой подтверждается и еврейским, и, что важнее, апостольским авторитетом? Я недавно написал книгу «О наилучшем способе перевода», в которой показано, какие места из Евангелия и подобные им следует искать в еврейских книгах: «Из Египта воззвал Я Сына Моего», и: «Ибо Назореем наречется», и: «Воззрят на Того, Которого пронзили»[3], и у апостола: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его»[4]. Ясно, что апостолы и евангелисты поправляли Септуагинту; откуда же они брали то, чего в Септуагинте не было? Христос Бог наш, основатель обоих Заветов, говорит в Евангелии от Иоанна: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Конечно, написано то, о чем Спаситель свидетельствует, что оно написано. Где же написано? В Септуагинте нет, апокрифов Церковь не знает. Итак, необходимо повернуться к еврейским [книгам], откуда и Спаситель глаголал, и ученики цитировали. Стало быть, я говорю древним: «Мир», а отвечаю только своим противникам, по-собачьи меня кусающим, нападающим открыто, читающим по углам, вместе обвинителям и защитникам, оправдывающим в других то, что осуждают во мне, будто бы добродетель и недостаток не в существе дела, но меняются в зависимости от автора. Я напоминаю о том, что некогда передал нашим другое издание Септуагинты, исправленное с греческого, так что пусть не считают меня ее противником, как я всегда объясняю братьям. Теперь же я перевел Dabreiamin, т.е. «Слова дней», сделав так, чтобы путанные длинноты и лес имен, смешавшихся из-за ошибок писцов, стали, как говорит Гисмений, «звучными для меня самого и для моих», пусть уши других и глухи.

[1] Поговорка, означающая «провести осторожного и дальновидного человека». Иероним имеет в виду то, что еврей «напорется» в новом переводе Ветхого Завета на содержание своих собственных книг.

[2] Лат. virgulis, т.е. обелами, которые Иероним сравнивает с ростками сорняков.

[3] См. ниже, пролог к Пятикнижию, прим.

[4] 1 Кор 2:9. Этой цитаты в действительности нет ни в LXX, ни в MT.

К книге пророка Иезекииля

Иезекииль пророк вместе с Иоакимом, царем Иудейским, отведен был пленником в Вавилон и там пророчествовал для тех, которые были пленены вместе с ним, утешая их, в согласии с предсказанием Иеремии добровольно предавших себя врагам и еще видевших стоящим город Иерусалим, которому тот предвещал падение. На тридцатом году своей жизни, в пятый год плена, он начал говорить к своим собратьям по пленению. Потом они одновременно пророчествовали — он в Халдее, а Иеремия в Иудее. Речь его не очень изысканна и не слишком груба, но представляет собой нечто среднее между тем и другим. Священник он, как и Иеремия, начало и конец его книги окутаны большим мраком[1]. Впрочем, общераспространенное издание не сильно отстоит от еврейского. Я весьма удивляюсь только тому, каким образом, если для всей книги мы имеем одних и тех же переводчиков, они в одном месте переводят одним образом, а в другом — другим[2]. Итак, читайте в нашем переводе, который, будучи написанным с пробелами и промежутками, дает читающему более ясный смысл. Если же мои друзья и над этим будут издеваться, скажите им, что никто не возбраняет им писать. Но боюсь, чтобы они не оказались теми, которых, выражаясь по-гречески, называют φαγολοίδοροι[3].

К книгам Соломона

Хромацию и Илиодору епископам от Иеронима.

Пусть соединит послание тех, кого соединило священство, или — да не разделит лист тех, кого любовь Христова связала. Требуете при-

[1] Кажется, что священнический тип пророчества, как непосредственно связанный с богослужением и богообщением, блж. Иероним считает более предрасположенным к неясности речи.

[2] Иероним здесь, вероятно, впервые подмечает в Септуагинте признаки неодновременного происхождения ее частей.

[3] Греч.: «едящие-бранящие».

тем более что чудный и священный Паммахий собственноручно этого требует, и потому нам следует при возвращении в отечество миновать смертоносное пение сирен с невнемлющим слухом.

К Есфири

Книга Есфирь остается поврежденной разными переводчиками. Ее я, подняв из еврейских архивов, слово в слово перевел точнее. Общепринятое издание этой книги влачит за собой растрепанный шлейф слов, прибавленных там, где они будто бы могли быть сказаны исходя из контекста, как у школьников, которым нужно избыточным образом раскрыть заданную тему, например сочинить речь от лица терпящего несправедливость или творящего ее[1].

Вы же, о Павла и Евстохия, которые и в библиотеки евреев постарались войти, и состязания переводчиков одобряете, приняв еврейскую книгу Есфирь, обратите внимание на каждое слово нашего перевода, чтобы уразуметь, что я ничего дополнительного не прибавил, но согласно с верным свидетельством и просто перевел на латинский язык еврейское повествование. Нас не трогают людские похвалы и не пугают хулы. Ибо, желая угодить Богу, мы искренно не боимся человеческих угроз, ведь «рассыплет Бог кости тех, кто хочет нравиться людям»[2], и таковые, по апостолу, «служителями Христовыми быть не могут»[3].

К Товиту

Хромация и Илиодора, епископов, Иероним о Господе приветствует.

Не устаю дивиться настойчивости ваших требований. Ибо вы требуете, чтобы я перевел книгу, написанную на халдейском языке, на латынь, а именно книгу Товии, которую евреи отсекли от списка священных писаний, отдав на откуп тем, кто заботится об агиографах.

[1] Иероним имеет в виду, что сочинениями такого рода являются отсутствующие в MT молитвы Мардохея и Есфири, а также указы Артаксеркса. Примечательно, что агадические вставки он сравнивает не с подлогами, а со школьными упражнениями, видя в них как бы «развитие темы», основанное на творческом воображении. Можно думать, что подобного рода прибавления имели шанс появиться только прежде окончательной канонизации книги, поэтому в зависимость от канонического авторитета должна ставиться их вероятность при установлении аутентичности разных частей канона. Кроме того, вряд ли кто-либо из древних авторов осмелился бы с их помощью вносить в священный текст заведомую ложь или такие воззрения, которые не были предварительно восприняты и утверждены традицией.

[2] Пс 52:6.

[3] Гал 1:10.

Я сделал достаточное по вашему желанию, хотя не по своему усердию. Ибо еврейская наука воспрещает нам и упрекает нас в том, что мы вопреки ее канону перевели это для латинского слуха. Но поскольку лучше подпасть суду фарисеев, чем не исполнить волю епископов, я сделал, что мог, и поскольку язык халдеев сходен с еврейским, то, найдя сведущего в обоих, я закончил работу за один день: то, что он объяснил мне при помощи еврейских слов, я записал на латыни.

Молитвы ваши пусть будут платой за сей труд, если по вашей милости я узнаю, что сделанное согласно с вашим поручением оказалось годным.

К Иудифи

У евреев книга Иудифи считается одним из агиографов, авторитет которых для суждения о спорных вопросах считается менее значимым. Однако, написанная халдейским языком, она помещается в числе историй. Поскольку же эта книга на Никейском Соборе сочтена входящей в состав Священного Писания, то я покорился вашему требованию, а скорее оброку, и, отложив настоятельные заботы, отдал ей одну рабочую ночь, больше переводя смысл от смысла, чем слово в слово. Я отсек различия множества кодексов; только то, что я смог найти, не лишенное смысла, на халдейском языке, я передал на латыни.

Примите Иудифь вдовицу, образец целомудрия, и возгласите ей всенародную победную славу. Ибо ее поставил в пример не только женщинам, но и мужчинам Тот, Кто вознаградил ее за чистоту, дав ей силу победить непобедимого всеми людьми, превзойти непревосходимого[1].

[1] Иероним намекает здесь на то, что образы Иудифи и Олоферна должны толковаться аллегорически.

7. *Десницу*, как одну из почтеннейших частей тела, упоминает исключительно в благоприятном смысле.

8. А тщательность Его в совершении дел называет *осязанием*; поспешность же в помощи нуждающимся — *ногами* и *хождением*, как то: «И приклонил небеса, и сошел» (Пс 17:10), и «Услышал Адам Бога, ходящего в раю» (Быт 3:8).

9. Таким образом оно [т.е. Писание] часто сохраняет целостность уподобления, как, например, в псалмах, когда описывает Бога выходящим, затем восклицающим, затем пускающим стрелы, ибо таков образ действия у людей. Например: «Он изъял душу мою из среды скимнов» (Пс 56:5) и прочее. Так задействует оно и члены тела, и чувства.

10. Противящееся злу Божие произволение *яростью* и *гневом* именует[1], заимствуя их от нашей ненависти к тому же самому. Например: «Оттоле гнев Твой» (Пс 75:8), вместо того чтобы сказать: «От начала и навеки» стал Ты противником злу. Или: «Излей гнев Твой на племена, не знающие Тебя» (Пс 78:6). Так говорится о душевных движениях.

11. О готовности защищать своих[2] и помогать против врагов говорит как о *восстании* Бога, *пробуждении* от сна, как то: «Восстань, Господи, помоги нам» (Пс 43:27). Так говорится о телесных движениях.

12. *Искушением* Божиим называет вовлечение помысла рабов Его в действие[3], чтобы тем их прославить, отличить и сделать известными. Так, «Бог искушал Авраама» (Быт 22:1).

13. Отсрочку в заступлении Богом друзей Его означает словом «*забвение*», например: «Забываешь нищету нашу» (Пс 43:25).

14. Переход предположения в дело[4] представляет под видом *восполнения* Божьего знания, подобно тому как у нас, людей, дела считаются

[1] В тексте так: θυμόν καὶ ὀργῆν ὀνομάζει. Вопрос о том, какое из двух существительных переводить как «гнев», а какое как «ярость», проблематичен. Мы ориентировались на традицию слав. пер. Библии (ср. Пс 77:49; 101:11).

[2] Здесь и далее «свои» — пер. слова οἰκεῖοι {букв. домашние}.

[3] В лат. пер. Хешеля: provocationem... ad opus benevolentiam {провоцирование... на дело свободного произволения}. Уклоняясь от передачи слова ἔκκλησις термином «провоцирование», как имеющим несколько сниженное значение в современном русск. языке, не можем не отметить удачности латинского перевода этого краткого, но исключительно важного для истории теологии комментария Адриана к одному из ключевых библейских антропоморфизмов.

[4] Τὴν τῆς προθέσεος εἰς ἔργον ἔκβασιν. Хешель переводит: Consilii executonem in opus {Переход решения в дело}. Но такую интерпретацию, исходя из контекста, можно принять только в том случае, если под «решением» имеется в виду человеческое произволение. Однако, хотя очевидно, что Адриан здесь продолжает тему 12-го пункта, в употреблении слова πρόθεσις он следует, скорее всего, конкретному тексту апостола Павла (Рим 8:28), при пер. которого блж. Иероним выбрал для передачи того же слова термин propositum, а не consilium: речь идет о «предположении» Бога, заранее знающего о том, чему надлежит раскрыться в действии.

достовернее слов, например: «Сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или нет; узнаю» (Быт 18:21), или: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога» (Быт 22:12).

15. Неотвратимость Божьего суда называет *расследованием*: «И будет в то время: Я со светильником обыщу Иерусалим» (Соф 1:12). Так говорится о страстях душевных[1].

16. Отсрочку мщения врагам Его и промедление с защитой Своих называет *дреманием*, *сном* и *отяжелением*. Например: «Восстань, что спишь, Господи!» (Пс 43:24) и «Не воздремлет и не уснет Хранящий Израиля» (Пс 120:4). Так говорится о страстях телесных.

17. Когда приятно Богу жительство (πολιτεία) наше, совершенно точно называет это *любовью* (ἀγάπην) Его.

18. *Ненавистью* же — отношение к противящимся Его воле.

19. А *ревностью* — когда Он заступается за Своих. Как сказано: «Возревнует Господь о земле Своей» (Иоил 2:18). Это о расположении духа.

20. То, что Иерусалим и Самария стали Своими Богу, выражает под образом *обручения* Ему, метафорически представляя в виде жен эти обладающие женственностью города[2], которыми по метонимии обозначаются их жители. Например: «И обручу тебя Мне навек» (Ос 2:19).

21. Соответственно, приобщение к идолам называет *прелюбодеянием*, за которое Иерусалим получает разводное письмо.

22. Но не реже наименованиями «Отца» и «Единородного [сына]» выражает воздаваемую им [т.е. израильтянам] Богом честь. Это относится к обычным состояниям [человеческой жизни].

23. Власть и справедливость Бога называет *восседанием* Его и *престолом*, потому как у нас имеющие полномочия судить и выносить приговор восседают на престоле, когда принимают решение. Например: «Ты сел на престоле, Судящий правду» (Пс 9:5), «Бог сидит на престоле святом Своем» (Пс 46:9), «Престол Твой, Боже, в век века»

[1] Очевидно, что в корне глг. ἐξερευνάω {исследовать, выискивать} Адриан усматривает признаки действия в страстном расположении духа, однако в русск. языке нет сущ., выражающих страстное изыскание чего-либо и при этом не снижающих уровень стиля. Переводить ἔρευνα как «обыск» представляется неуместным из-за узкой специализированности последнего термина. Вследствие этого не удалось согласовать со словоупотреблением в цитате ключевое понятие данного пункта, выделенное курсивом. Для передачи последнего мы остановились на слове хотя и принадлежащем к специфической лексике, но означающем сколь угодно масштабное событие и не выбивающемся из страты высокого стиля.

[2] Адриан называет города «женственными» (θηλυκῶς), очевидно, потому, что в евр. и греч. языках слово «город» (עִיר, πόλις) ж.р.; в евр. вследствие этого все названия городов (так же как и стран) считаются женскими именами. Но может быть и так: в согласии с традиционным отношением к женщине как человеческому существу с повышенным эмоциональным фоном автор имеет в виду легкомыслие и непоследовательность обеих евр. столиц.

в сердце своем: нет Бога» (Пс 9:32, 13:1)[1], «Сказали: Пойдем и истребим их из народов» (Пс 82:5), «Наследуем себе святилище Божие» (Пс 82:13), «Говорили сообща в сердце своем родичи их...» (Пс 73:8), «Вы говорите: Чем мы бесславим [имя Твое]?» (Мал. 1:6), «Ты же сказала: Я, и никто кроме меня» (Ср. Ис 47:10, Соф 2:15), «Ты же сказал в сердце своем...», «Я же говорил в благоденствии моем: Не поколеблюсь вовек» (Пс 29:7). И еще: «Кто скажет брату своему: "рака", или "безумный", подлежит синедриону и геенне огненной» (Ср. Мф 5:22) — речь идет о внешнем проявлении помысла, который в душе; изречение это направлено против такого презрения к ближнему, когда и верно сказанное им не принимается во внимание.

28. *Злое* и самое *зло* часто описывает, имея в виду возмездие[2]. Например: «Послал на них [т.е. египтян] гнев ярости Своей» (Пс 77:49). «Я делаю мир и произвожу бедствия» (Ис 45:7) — это значит, что Бог соизволяет миру и попускает быть войне. Или: «Приложи им зла, Господи» (Ис 26:15), «Сошло бедствие от Господа» (Мих. 1:12). Также сказано, что Сара стала притеснять Агарь, служанку свою (Быт 16:6)[3]. И в другом месте: «Поработят их» (Быт 15:13)[4], т.е. доставят им страдание. И еще: «Наследие Твое обидели» (Пс 93:5)[5]. Другое: «Он сожалеет о бедствиях» (Иоил 2:13)[6], т.е. переменяет решение о возмездии за проступки. Также: «Бывает ли зло в городе, [которое бы не Господь сотворил]?» (Ам 3:6)[7]. И еще: «Довлеет дневи злоба его» (Мф 6:34) — иными словами, забота о нем [т.е. о дне] открывает двери бесчисленным трудам и печалям[8].

29. Подобно и *чаша* нередко означает возмездие: «Огонь, сера и бурный ветер — их доля из чаши» (Пс 10:6), «Вот, Я беру из руки твоей чашу опьянения» (Ис 51:22), «Ты будешь пить чашу сестры твоей» (Иез 23:32). И Господь [говорит]: «Чаша, которую Я буду пить» (Мф 20:22).

[1] Адриан смешивает две похожие цитаты.

[2] Греч. τιμωρίας, в лат. пер. poenae. По обычному словоупотреблению здесь напрашивается слово «наказание», тогда как «возмездие» звучит уж очень грозно. Тем не менее использовать первое считаем неуместным, поскольку τιμωρία, в отличие от «наказания», не имеет никаких коннотаций, связанных с понятиями обучения, воспитания. Это либо в собственном смысле заступление обиженных, либо возмездие за попранную справедливость, честь и т.п.

[3] Слав: ѡ҆зло́би ю҆ (ἐκάκωσεν αὐτὴν). Адриан опирается на контекст, согласно которому Агарь после рождения Исмаила стала презирать Сару и была за это наказана.

[4] Слав: ѡ҆зло́бѧтъ а҆̑ (κακώσουσιν αὐτοὺς).

[5] Слав: достоѧ́нїе твоѐ ѡ҆зло́бишѧ (τὴν κληρονομίαν σου ἐκάκωσαν).

[6] Слав: ꙗ҆кѧмвла́мѣѧ ѡ҆ зло́бѧхъ (μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις).

[7] У Адриана: «Не бывает зла в городе...» (οὐκ ἔστι κακία ἐν πόλεσι).

[8] Возможно, здесь намек на «Труды и дни» (ἔργα καὶ ἡμέραι) Гесиода, 115 и далее: имеет место употребление нескольких сходных слов. Адриан трактует «злобу» дня как возмездие за работу (ἐργασία) на его нужды, тем самым указывая, как и Гесиод, на божественное происхождение тягостей труда.

30. Об *имени* «Господь» иногда говорится как о самом понятии: «И познают, что имя Тебе — Господь» (Пс 82:19), т.е. что Ты есть Господь. Или: «Вот, имя Господа идет через долгое время» (Ис 30:27), т.е. Сам Господь.

31. О возмездии Божием [Писание] метафорически выражается как об *огне, мече* и *стрелах*, например: «Стрелы Твои изощренные, Сильный» (Пс 44:6).

32. Число *семь* употребляется в речи о неопределенном множестве: «Семикратно в день» (Пс 118:164), т.е. много раз на дню. Еще: «Семикратно возврати соседям нашим» (Пс 78:12), «Вытесала семь столбов его» (Притч 9:1)[1].

33. О Боге часто говорит, как бы переменяя лицо: «Правда Твоя, как горы Божии» (Пс 35:7), «Стрелы Твои остры, Сильный... в сердце врагов Царя» (Пс 44:6), т.е. «врагов Твоих, сильный Царь». Или: «По образу Божию сотворил» человека (Быт 1:27), «Пролил Бог на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа» (Быт 19:24), «Да даст ему Господь обрести милость у Господа» (2 Тим 1:18), «И открылся Сыном Божиим... чрез воскресение мертвых Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим 1:4)[2].

34. Когда говорится об *утре* (πρωΐ), нередко это следует понимать так, что имеется в виду быстрота. Например: «Поможет ему Бог с раннего утра» (Пс 45:6). Или: «Утро, утро даст суд Свой» (Соф 3:5), т.е. немедленно. Также «заутра» (ὄρθρον) может означать «разом» (ἀθρόον).

35. Радость жизни [Писание] обычно справедливо называет *светом*, а печаль смерти *тьмою*. Ибо ходящие в благочестии зрячи во всяком деле, а сидящие в нечестии не могут видеть и того, что в расстоянии одного шага от них. И живым свойственно видеть свет, а мертвым пребывать в темноте. Итак, радость и жизнь именуются светом: «Свет воссиял праведнику» (Пс 96:11), «Боже мой, Ты осветишь тьму мою» (Пс 17:29), т.е. печаль мою переменишь на радость. Или: «Будет свет луны как свет солнца» (Ис 30:26), «Светися, светися, Иерусалиме» (Ис 60:1), «Если пойду во тьме, Господь просветит меня» (Ср. Пс 22:4, Мих 7:8, Пс 138:11–12), т.е. — когда меня будут подстерегать беда и скорбь, неожиданно (ἐκ παραδόξου) явятся радость и ободрение. Страдание и смерть именуются тьмой: «И сказал я: разве тьма затопчет меня? [Но]

[1] Более предметный символизм числа семь, хорошо известный еще Филону Иудею (см., напр., О потомстве Каина, 64–65), Адрианом оставляется без внимания, что позволяет заключить о его независимости от Александрийской школы.

[2] Трактовка фразы отличается от Синод. пер.

[вообще] множестве. «Защитник наш, узри, Боже» (Пс 83:10)[1], «Кровом крыл Твоих покроешь меня» (Пс 16:8), «Берет их и носит их на перьях своих» (Втор 32:11). Следует отличать метафору от фигуры.

[9]. *Сравнение* (*παραβολή*), например: «Не сплю и сижу, как одинокая птица на кровле» (Пс 101:8), «Как овца, [веден был на заклание]» (Ис 53:7).

[10]. *Соотнесение* (*σύγκρισις*) — когда настоящее имеет уподобиться прошедшему через некоторое сходство: благодать крещения Красному морю, а причастие Божественных Таин ядению манны и питию источенной из камня воды.

[11]. *Синекдоха* — когда целое выражается посредством части, например: «Душу мою обратил» (Пс 22:3), а имеется в виду — «меня»; «Также и плоть моя поселится с упованием» (Пс 15:9), т.е. «я сам»; «Из чрева прежде денницы Я родил Тебя» (Пс 109–3), вместо: «прежде всего творения».

[12]. *Уподобление* (*ὑπόδειγμα*) — когда одно действие замещается другим, подобным. Например: «Вол знает хозяина своего […а Израиль Меня не знает]» (Ис 1:3), «Аист под небом знает свое время […а сей народ Мой не знает определения Господня]» (Иер 8:7), «Был некоторый хозяин дома» (Мф 21:33), «У одного богатого человека [был хороший урожай в поле]» (Лк 12:16)[2].

[13]. *Метонимия* — называние содержимого именем содержащего, а обитателей — именами мест обитания. Из примеров первого порядка: «И чаша твоя, упоевающая меня, как сильна!» (Пс 22:5), «Плачьте, корабли Кархидона!» (Ис 23:1), «Чашу сестры твоей выпьешь» (Иез 23:32). Из второго: «Призовет небо свыше […чтобы рассудить народ Свой]» (Пс 49:4), «Иерусалим, Иерусалим, избивший пророков» (Мф 23:37), «Да веселятся многочисленные острова!» (Пс 96:1).

[14]. *Антифраз* — выражение противоположного противоположным. Например: «Не в лицо ли благословит он Тебя?» (Иов 1:11), вместо: «похулит». Или: «Он благословлял Бога и царя» (3 Цар 21:10), вместо: «ругал», «злословил». Еще: «Как отличился (δεδόξασται) [сегодня] царь [Израилев]!» (2 Цар 6:20). «Да будет обрадован человек тот, [как города, которые ниспроверг Господь в ярости]» (Иер 20:15–16)[3].

[15]. *Парафраз* — когда о том, о чем можно было бы сказать короче, говорится длиннее: «И вот иноплеменники, и Тир, и народ Ефиопский — они родились там» (Пс 86:4).

[1] «Защитник» (ὑπερασπιστής), т.е., букв., закрывающий боевым щитом.

[2] Речь здесь идет о притче. Однако само слово «притча» (παραβολή) Адриан употребляет строго по Аристотелю — в значении сравнения, в большинстве случаев опосредуемого наречием ὡς {как}. См. III. 20.

[3] В последнем случае разметка цитаты не совпадает с text. rec.

[16]. *Сведение* (*ἀνακεφαλαίωσις*) или *повторение главного* (*ἐπανάληψις*) — краткое воспроизведение или пересказ изложенного вначале длинно и сложно по причине отступлений, создающих неровности в тексте. Так, например, Моисей говорит: «Сия книга бытия неба и земли» (Быт 2:4).

[17]. *Злоупотребление* (*ἀπόχρησις*)[1] — когда понятия из одной области переносит в другую. Например: «Сохрани меня, Господи, как зеницу ока» (Пс 16:8), «О Тебе врагов наших избодаем рогами» (Пс 43:6), «Покрывающий водами высоты Свои» (Пс 103:3), «Как рассвет, распространится по горам народ многочисленный и сильный» (Иоил 2:2) — говорит о саранче.

[18]. *Персонализация* (*προσωποποιΐα*) — придание личного характера и словесности чему-либо бездушному, а то и вовсе не имеющему собственного бытия (*ἀνυποστάτων*). Например, что касается бездушных вещей: «Поднимитесь, ворота вечные!» (Пс 23:7), «Небеса проповедуют» (Пс 18:2), «Пошли некогда дерева [помазать над собою царя]» (Суд 9:8). И что касается не имеющего собственного бытия: «Милость и истина сретились» (Пс 84:11), «Призвал суд в огне Господь» (Ам 7:4), «И бросил оловянный кусок в уста» неправды (Зах 5:8). Также Премудрость говорит: «Господь создал меня» (Притч 8:22), «Я была для Него радостью ежедневно» (Притч 8:30) и «построила себе дом» (Притч 9:1).

[19]. *Фигура* (*σχηματισμός*) — то же самое, но с точки зрения событий, когда указывает на них посредством образов. Например: «Предстала царица одесную Тебя» (Пс 44:10), «Реки да рукоплещут вместе» (Пс 97:8). Или: «Сосцы твои поднялись, и волосы твои выросли, но ты была нага и безобразна» (Иез 16:7). Сосцами в переносном смысле называет горы, а волосы являются образом плодородия земли. Заимствует образы [не только от предметов, но] и от действий: так, в повествовании о блаженном Иове говорит, что диавол «предстал» перед Богом (Иов 1:6).

[20]. *Аллегория* — например, когда о неисчислимых множествах говорит как о «водах», а об их нападении как о «потопе». Или: «Будет он, как древо, посаженное [при истоках вод]» (Пс 1:3). И апостол делает аллегорией Агарь (Гал 4:24).

[21]. *Гипербола* — многократное преувеличение действительного или возможного. Например: «Восходят до небес» (Пс 106:26) — о корабельщиках, [терпящих бурю]. «Но Бог раздробит головы врагов Своих,

[1] Как видно из нижеследующих примеров, здесь и в п. 19 речь идет о литературной образности, которую Адриан отличает от др., с его точки зрения, более содержательных по смыслу приемов — сравнения, уподобления и т.п. Он следует принципам антиохийской герменевтики вопреки методологии александрийцев, требовавших раскрытия точного смысла каждого библейского речения.

Источники[1]

Септуагинта и ее современные переводы

Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. In 16 Bds. 1974–2006.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumnia in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Книги Ветхого Завета в переводе П.А. Юнгерова: Большие пророки. Пророк Даниил. Малые пророки. М.: Изд. Совет РПЦ, 2006.

Порфирий (Успенский), еп. Четыре книги Маккавейские // Труды Киевской Духовной Академии. 1873. № 11.

Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX / Введ. и прим. П. Юнгерова. Репр. изд. (1915). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.

A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionaly Included under That Title / Ed. by A. Pietersma and B.G. Wright. New York: Oxford University Press, 2007.

Древние переводы Септуагинты и «родственных» текстов

На славянском языке:

Бі́блія, сі́рѣчь кни́ги свѧще́ннагѡ писа́нія ве́тхагѡ завѣ́та. Тисне́нїе второ́е. Санктпетербу́ргъ: Сѵнода́льная ти́пографі́я, 1900.

На армянском языке:

Աստուածաշունչ մատեան. Հին Կտակարան. Հայաստանի Աստուածաշնչային Ընկերութիւն, 1997.

На сирийском языке

Aramaic Olp Testament, Commonly Known as 'Peshitta Tanakh'. Trinitarian Bible Society, 1954.

Syriac Bible. United Bible Societies, 1979.

The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac: First Edited on Manuscript Authority / Int. and transl. W.E. Barnes. Cambridge: University Press, 1895.

На коптском языке

The Ancient Coptic Version of the Book of Job the Just / Transl. into English and ed. by H. Tattam. London: Straker, 1846.

[1] По умолчанию мы цитируем: Священное Писание, во-первых, по Септуагинте (изд. Ральфса); во-вторых, используя формулировки Синодального перевода там, где греческая и еврейская версии не расходятся или расходятся несущественно, либо когда цитируется последняя; в-третьих, все тексты в нашем собственном переводе либо в нашей редакции существующих переводов там, где мы считаем их недостаточно буквальными для наших целей. В остальных случаях, в том числе тогда, когда возникает риск двусмысленности, нами указываются версия текста и источник цитации, а иногда также рукопись или группа рукописей, если данное чтение является их особенностью. Другие книги мы также цитируем иногда в своем переводе, а иногда в существующем, не указывая источник, чтобы не перегружать текст; все источники даны в списках.

The Earliest Known Coptic Psalter: the Text, in the Dialect of Upper Egypt, Edited from the Unique Papyrus Codex Oriental 5000 in the British Museum by E.A. Wallis Budge. London: Kegan Paul etc., 1898.

Psalterium coptice: ad codicum fidem recensuit lectionis varietatem et psalmos apocryphos Sahidica dialecto conscriptos ac primum a Woidio editos adiecit I.L. Ideler. Berlin: Dümmler, 1837.

Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani, iussu et sumptibus de s. congregationis de propaganda fide studio p. Augustini Ciasca. Vol. II. Romae: Typis eiusdem s. congregationis, 1889.

На эфиопском языке

Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Primus, sive Octateuchus Aethiopicus / Ed. A. Dillman. 3 fasc. Leipzig, 1853–1855.

Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Secundus, sive Libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther / Ed. A. Dillman. Leipzig, 1861–1871.

Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Quintus, quo continentur Libri Apocryphi, Baruch, Epistola Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdrae Apocalypsis, Esdrae Graecus / Ed. A. Dillman. Berlin, 1894.

Psalterium Davidis Aethiopice et Latine / Ed. H. Ludolf. Frankfurt a. M., 1701.

Le livre de Job: version éthiopienne (Patrologia Orientalis II.5) / ed. Pereira, F.M. Esteves. Paris, 1905.

Масоретский текст и его современные переводы

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5e verbess. Aufl. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Библия. Современный русский перевод. М.: РБО, 2011.

Двенадцать Библейских пророков / Новый пер. с древнееврейского, предисл., коммент. и прим. Е.М. Сморгуновой. М.: Б.И., 2008.

The New English Translation Bible (http://net.bible.org).

Самаритянское Пятикнижие

Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner / Hrsg. A.F. von Gall. Giessen: Töpelmann, 1918.

Древние переводы иудейского textus receptus и зависимые от него версии

Таргумы

Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch): Nach d. Londoner Handschr. / Ed. M. Ginsburger. Berlin: Hildesheim, 1903.

Targum Onkelos / Hrsg. von A. Berliner. T. 1–2. Berlin: Gorzelanczyk, 1884.

The Targum to 'The Songs of Songs'; The Book of the Apple; The Ten Jewish Martyrs; A Dialogue on Games of Chance / Transl. from the Hebrew and Aramaic by H. Gollancz. London: Luzac & Co., 1908.

Гекзаплы Оригена

Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / Ed. F. Field. T. 1–2. Oxford: Clarendon, 1875.

Библиографический список

Аверинцев С.С. Переводы: Многоценная жемчужина. Киев: ΔУХ І ЛІТЕРА, 2006. 450 с.

Его же. София–Логос. Словарь. Киев: ΔУХ І ЛІТЕРА, 2006. 460 с.

Алексеев А.А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 237 с.

Его же. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 212–259.

Алексеев А.П. Текстология славянской Библии. СПб.: Пушкинский дом, 1999. 254 с.

Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2008. 264 с.

Апресян Р.Г. Наставления и история Ахикара // Сущность и слово. Сб. научн. ст. к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой. М.: Феноменология — Герменевтика, 2009. С. 96–114.

Арнаутова Ю.Е. Memoria: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Отв. ред. Л. П. Репина. М.: Кругъ, 2003. С. 19–37.

Астапова О.Р. Священный брак в заупокойных чаяниях древних обитателей Междуречья // Вопросы истории. 2008. № 12. С. 109–119.

Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБО, 2000. 271 с.

Б.И. Хронология книги Бытия от сотворения мира до Авраама. СПб., 1844. 31 с.

Беляев Л.А., Мерперт Н.Я. От библейских древностей к христианским. М.: ИФТИ, 2007. 392 с.

Библейские исследования. Сб. ст. / Сост. Б. Шварц. Вып. 1. М.: Сэфер, 1997. 673 с.

Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета / Пер. Н.Н. Глубоковского. Киев, 1914. 76 с.

Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. Вып. 3. М.: РГГУ, 1999. 416 с.

Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. М.: РГГУ, 2001. 288 с.

Богданов К.А. О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 352 с.

Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М.: Мартис, 2000. 306 с.

Брек Дж., прот. Хиазм в Священном Писании. М.: Изд-во Общедоступного Православного университета, 2004. 352 с.

Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет: Канон и христианское воображение. М.: ББИ, 2009. 570 с.

Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Т. 1. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 575 с.

Вайнберг Й. Введение в Танах. М.: Мосты культуры, 2002. 432 с.

Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М.: ББИ, 2002. 110 с.

Вайс М. Библия и современное литературоведение: Метод целостной интерпретации. М.: Мосты культуры, 2001. 435 с.

Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм. М.: ББИ, 2011. 278 с.

Ванхузер К. Искусство понимания текста. Черкассы: Коллоквиум, 2007. 736 с.

Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008. 802 с.

Вдовиченко А.В. Дискурс — текст — слово. Ст. по истории, библеистике, философии языка. М.: ПСТБИ, 2002. 287 с.

Вевюрко И.С. Антропологическое значение мистики света у апостола Павла // Религиоведение. 2005. № 4. С. 19–29.

Ветхий Завет на страницах Нового / Ред. Г.К. Била и Д.А. Карсона. Т. I. Евангелие от Матфея. Евангелие от Марка. Черкассы: Коллоквиум, 2010. 488 с.

Ветхий Завет на страницах Нового / Ред. Г.К. Била и Д.А. Карсона. Т. II. Евангелие от Луки. Евангелие от Иоанна. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 439 с.

Винников И.Н. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция // Палестинский сборник. Вып. 15 (78). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1966. С. 74–90.

Витгенштейн Л. Лекции о религиозной вере // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 122–134.

Вэндлэнд Э.Р. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М.: Институт перевода Библии, 2010. 162 с.

Гадамер Х.Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). М.: Христианская Россия, 1992. 304 с.

Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. М.: Мосты культуры, 2003. 396 с.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 530 с.

Геннадий Фаст, прот. Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск: Енисейский благовест, 2000. 757 с.

Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. М.: Мосты культуры, 2002. 183 с.

Глаголев А.А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. Киев, 1900. 705 с.

Глубоковский Н.Н. Славянская Библия // Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. СПб.: Библиополис, 2002. С. 259–286.

Глубоковский Н.Н. Учение книги Премудрости Соломоновой о Божественной Премудрости или Духе по сравнению с апостольским // Христианское чтение. 1904. Май. С. 615–659.

Гордон С.Г. До Библии. Общая предыстория греческой и еврейской культуры. М.: Центрполиграф, 2011. 317 с.

Горский-Платонов П.И. Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана: «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе» // Православное обозрение. 1875. № III. С. 505–542.

Грилихес Л., прот. Реконструкция коммуникативной ситуации создания и первоначального функционирования первых двух канонических Евангелий // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. М., 2000. С. 200–212.

Дагаев Н.К. История ветхозаветного канона. 2-е изд. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 280 с.

Делич Ф. Библия и Вавилон. 6-е изд. М.: Издательство ЛКИ, 2007. 136 с.

Десницкий А.С. Поэтика библейского параллелизма. М.: ББИ, 2007. 554 с.

Его же. Сыны Божьи: люди или духи? История толкований на Бытие 6:2 // Вестник древней истории. 2007. № 3. С. 184–199.

Диесперов А.Ф. Блаженный Иероним и его век. Приложение: Бл. Иероним. Избранные письма / Сост. и коммент. А.А. Столярова. М.: Канон+, 2002. 400 с.

Cribiore R. Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt. Princeton: University Press, 2001. 270 p.

Croy N.C. Primer of Biblical Greek. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. 264 p.

Cross F.M. The Ancient Library of Qumran. 3rd ed. Minneapolis: Fortress Press, 1995. 204 p.

Dafni E.J. Νοῦς in der Septuaginta des Hiobbuches. Zur Frage nach der Rezeption der Homerepik im hellenistischen Judentum // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. 2006. № 1. P. 35–54.

Idem. Theologie der Sprache der Septuaginta im Horizont des altgriechischen Schrifttums und Denkens // Journal for Semitics. 2009. № 18/2. P. 434–457.

Dähne A.F. Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Abt. 1, 2. Halle: Weisenhaus, 1834. 745 s.

Danziger A. Jewish Forerunners of Christianity. New York: Dutton and Company, 1903. 316 p.

Davis B.C. Is Psalm 110 a Messianic Psalm? // Bibliotheca sacra. 2000. № 626. P. 160–173.

The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research / Ed. Devorah Dimant and Uriel Rappaport. Leiden: Brill, 1992. 370 p.

Dennert B.C. A Note on Use of Isa 7:14 in Matt 1:23 through the Interpretation of the Septuagint // Trinity Journal. 2009. № 1. P. 97–105.

De Silva D.A. 4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus. Leiden: Brill, 2006. 268 p.

De Sousa R.F. XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Leiden 2004 // Vetus testamentum. 2008. № 4–5. P. 671–672.

Idem. Transformations in the Septuagint: towards an interaction of Septuagint studies and translation studies // Vetus testamentum. 2008. № 4–5. P. 676.

De Waard J. A Comparative Study of the Old Testament in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament. Leiden: Brill, 1965. 101 p.

Dick M.B. The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs // The Studia Philonica Annual. Vol. II / Ed. D.T. Runia. Atlanta: Scholars Press, 1990. P. 20–50.

Diez Macho A. El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia. Madrid: Cardenal Cisneros, 1982. 119 p.

Dines J.M. Im Brennpunkt: die Septuaginta. Bd. 3. Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel // Journal for the Study of the Old Testament. 2008. № 5. P. 52.

Idem. The Septuagint. London: T&T Clark, 2004. 196 p.

Dorival G., Harl M., Munnich O. La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. 2nd edn. Paris: Cerf, 1994. 369 p.

Droge A.J. Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen: Mohr, 1989. 220 p.

Dubarle A.-M. Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism // Immortality and Resurrection / Ed. P. Benoit & R. Murphy. New York: Herder and Herder, 1970. P. 34–45.

Idem. Les textes divers du livre de Judith: a propos d'un ouvrage rйcent // Vetus Testamentum. 1958. № 1. P. 344–373.

Idem. Original Sin in Genesis // Cross Currents. 1958. № 1. P. 345–362.

Dunn J.D.G. Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. 443 p.

The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered / Ed. A. Schenker (Septuagint and Cognate Studies, 52). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. 153 p.

Early Christian Thought in its Jewish Context / Ed. John Barclay. Cambridge: University Press, 1996. 297 p.

Efthimiadis-Keith H. Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Old Testament Interpretation // Journal of Theology for Southern Africa. 2010. № 138. November. P. 91–111.

Ekblad E.R. Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study. Leuven: Peeters Publishers, 1999. 354 p.

Feinberg Ch.L. The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7:14 // Bibliotheca sacra. 1962. № 475. P. 251–258.

Fernández-Marcos N. The Septuagint in Context. Introductions to the Greek Versions of the Bible. Leiden: Brill, 2000. 394 p.

Fields L.M. The Legend of the Septuagint: from Classical Antiquity to Today // Stone-Campbell Journal. 2009. № 12. P. 134–135.

Finkelstein L. Akiba: Scholar, Saint and Martyr. New York: Covici Friede, 1936. 363 p.

Finley T.J. The Book of Daniel in the Canon of Scripture // Bibliotheca sacra. 2008. № 658. P. 195–208.

Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford: Clarendon, 1985. 613 p.

Flesseman-van Leer E. Tradition and Scripture in the Early Church. Assen: Van Gorcum, 1954. 210 p.

Fox M. Proverbs 1–9: The Anchor Bible Commentaries. New York: Doubleday, 2000. 474 p.

Fraine J. de. Adam und seine Nachkommen: Der Begriff der «Korporativen Persönlichkeit» in der Heiligen Schrift. Köln: Verlag J.P. Bachem, 1962. 310 s.

Frankel Z. Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig, 1851. 254 s.

Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. London: Macmillan, 1939. 328 p.

Fraser P.M. Ptolemaic Alexandria. Vol. 1. Oxford, 1972. 812 p.

Gammie J.G. The Septuagint of Job: its Poetic Style and Relationship to the Septuagint of Proverbs // Catholic Biblical Quarterly. 1987. № 1. P. 14–31.

García Martínez F. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls // The Encyclopedia of Apocalypticism / Ed. by J.J. Collins. Vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. New York: Continuum, 1998. P. 162–192.

Gehman H.S. The Hebraic Character of the Septuagint Greek // Vetus Testamentum. 1951. № 1. P. 81–90.

Gentry P.J. 'The Role of the «Three» in the Text History of the Septuagint': II. Aspects of Interdependence of the Old Greek and the Three in Ecclesiastes // Aramaic Studies. 2006. № 2. P. 153–192.

Gheorghita R. The Role of the Septuagint in Hebrews: An Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3–4 in Heb 10:37–38. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. 275 p.

Glaue P., Rahlfs A. Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuch // Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens. Vol. 1. Teil 2. Berlin, 1911. S. 29–68.

Glenny W.E. Hebrew Misreadings or Free Translation in the Septuagint of Amos? // Vetus testamentum. 2007. № 4. P. 524–547.

Idem. LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: the Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah // Catholic Biblical Quarterly. 2009. № 3. P. 631–632.

Good E.M. Irony in the Old Testament. Philadelphia: Westminster, 1965. 256 p.

и принесет плод вверху, ибо из Иерусалима произойдет остаток (οἱ καταλελειμμένοι), и спасенное (οἱ σῳζόμενοι) — от горы Сиона. Ревность Господа Саваофа соделает это» (Ис 37:30–32). Здесь важнейшее для библейской антропологии понятие «остаток» через перевод фактически отождествлено с самородными растениями (שחיס, Слав: ѯ҃же ѿ ѕевѣ̀ ρастéтъ). Знамение, по мысли переводчика, заключается в том, что как «остатка» зерна довольно для прокорма осажденных, так и «остатка» народа — для его возрождения. Аналогичным образом слова пророка, по чтению Септуагинты, о том, что, «если бы Господь не оставил нам *семени* (евр.: *остатка малого*), мы стали бы как Содом...» (Ис 1:9), прочитываются через норму Моисеева закона, согласно которой сухое, т.е. непроросшее, девственное семя не оскверяется даже трупной кровью гадов, упавших на него, и годно для сеяния (Лев 11:37).

Бесплодие, стерильность в Ветхом Завете является проклятием. Но в эпоху, когда над народом довлеет проклятие за грех, вещи меняются местами, признаки проклятия становятся признаками благословения, как и наоборот: богатых ждет пленение, убогие останутся на земле и т.п.[1] Так, в начале 54-й главы: «Воскликни, немучившаяся родами!» Затем следует удостоверение, которое по версии LXX звучит следующим образом: «Не как жену оставленную и малодушную призвал тебя Господь, и не как жену юности возненавиденную» (Ис 54:6)[2]. Все начинается сначала: Сион еще не болел муками рождения, он не был женой и не был отвержен. Ономатологическая игра отрицательной частицей[3], возможно, связана с обещанием, что Иерусалим «*прозовется*... городом неоставленным» (ст. 62:12)[4]. Эту картину дополняет еще одно пророческое обетование по греческому чтению: «Вот, Я *создаю* тебя, [но] не как кузнец, раздувающий угли и делающий сосуд для употребления: Я же создал тебя не для погибели, чтобы истлить, [как] всякий сосуд тленный» (стт. 54:16–17). Ранее, в главе 32-й, описывается путь возвращения земле плодородия и превращения ее в эсхатологическую обетованную страну. Вначале указывается на исчезновение сельского хозяйства и прекращение городской жизни; земля зарастает, как после грехопадения Адама, тернами и волчцами, в человеческих постройках находят убежище дикие животные. Все это продолжается до определенного времени: «Доколе не излиется на нас Дух свыше, и сделается пустыня Хермелем, а Хермель будет считаться дубравой... и почиет в пустыне суд, а правда на Кармиле водворится... и будут живущие в дубраве надеяться [на урожай], как и те, что на поле. Блаженны сеющие при всякой воде, где вол и осел топчутся» (стт. 32:15–20 LXX). Подробный комментарий этого отрывка потребовал бы разъяснения многих посторонних для нашей темы деталей; ограничимся здесь указанием на то, что земля, в понимании переводчика, возвращается к своему состоянию до грехопадения, когда разделения на лес, пастбище и пашню еще не существовало[1].

Тема «пустыни, земли незасеянной», где у Господа вырос «начаток плодов Его», имеется также у пророка Иеремии (стт. 2:2–3), согласно которому, по чтению греческого текста, земля Израилева называла Бога «домом, отцом и вождем девства (ἀρχηγὸν τῆς παρθενίας) своего» (ст. 3:4), но все это было утрачено. Спасение земли от последствий проклятия, каковыми являются сорные растения (ср. Быт 3:18), фактически возвращает ее в девственное, необработанное состояние[2]. Отсюда призыв: «Распашите себе новые нивы и не сейте между тернами» (Иер 4:3). Аналогичным образом возвращение страны к вере в Бога мыслится как обратное превращение из обесчещенной женщины в деву: «Возвратись, дева (παρθένος) Израилева, вернись в города твои,

[1] О значении бесплодия см. подробнее: Ветхий Завет на страницах Нового. Т. II. С. 46–47. Авторы этой книги, однако, не устанавливают параллели между бесплодием и девством.

[2] כי כאשה עזובה ועצובת רוח קראך יהוה ואשת נעורים כי תמאס אמר אלהיך {Ибо как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь, и как жену юности, которая была отвержена, говорит Бог твой} (Син). Явно в основе перевода LXX лежит другое чтение этого ст.

[3] Она имеет аналог в Ос 1:8 и 2:23.

[4] Евр.: עיר לא נעזבה, т.е. с тем же глг., что и в Ис 54:6.

[1] Ср. Иез 34:25, где описывается идеальное состояние обетованной земли в правление эсхатологического царя Давида: «И завещаю Давиду завет мира, истреблю зверей злых с земли, а они поселятся в пустыни, надеясь уснуть в дубравах». Сон здесь означает, вероятно, прекращение обычного сельскохозяйственного труда, подразумевающего борьбу с лесом и пустыней; он может быть намеком и на смерть, в которой сохраняется надежда на «прорастание» новой жизни.

[2] Эта регулярная пророческая тема не осталась без отражения в позднейшем иудейском предании об Иерусалиме, согласно которому «разрушение принесло ему прощение» (Берахот, Тосефта 1, 13), и «шехина... не возвратится туда, пока он не станет “горой”, [то есть местом пустынным]» (Там же).

менные переводчики понимают по-разному: «На смерть Лабена» (Син), «Напев “Алмут лаббен”» (РБО, ср. Вен), «На смерть сына» (NET) и др. варианты. Из древних блж. Иероним поддерживает чтение «На смерть сына» (pro morte filii), очевидно подразумевая мессианский смысл. В одной из редакций сирийского текста содержание псалма толкуется так: «Интронизация Христа, получение царства и упразднение противника»[1]. Судя по этим данным, мессианское толкование псалма уже в раннехристианское время весьма вероятно. Иудейскую его интерпретацию отражает, по всей видимости, заголовок из другой версии Пешитты: «Хвала Давида в честь его победы над язычниками и осуждение окрестных народов»[2].

Каким было понимание этого псалма у переводчиков Септуагинты? Они читали в заглавии לבן עלמות или, может быть, לבן על עלמות и переводили слово עלמות в значении «тайных» (τῶν κρυφίων) — вещей, замыслов, поступков или событий. Перед ними была, судя по наличному состоянию еврейского текста, открыта возможность понять это как наставление, данное сыну, «о тайнах», потому что слово «сын» (בן) с присоединенным к нему предлогом ל удобно было бы перевести в дательном падеже: τῷ υἱῷ. Однако толковники сознательно уходят от этого и ставят слово в родительном падеже: τοῦ υἱοῦ. Итак, речь идет именно о «тайных», принадлежащих «сыну». Одна из интерпретаций, выдвинутая учеными в XIX в., указывала на историю Авессалома, который восстал против Давида и находился в состоянии войны с ним вплоть до своего поражения и трагической гибели[3]. Однако эта версия втречает ряд несуразностей: на стороне Авессалома не воевали язычники; города, находившиеся у него в подчинении, не разрушались; война с ним не носила характер религиозной; после поражения и смерти своего сына Давид предавался плачу, а не сочинял хвалы (см. 2 Цар 18:33, 19:1–4).

Более заслуживающей внимания является версия, согласно которой переводчики, как и отцы Церкви в позднейшее время, видели содержание псалма описывающим «тайные», т.е. сокрытые до срока, обстоятельства жизни Сына как Мессии — Того, для Которого были «отложены» Его дары и Кто является «надеж-

[1] По изд. 1979 г.: ܡܙܡܘܪ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

[2] По изд. 1954 г.: ܡܙܡܘܪ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

[3] См.: Псалтирь в русском переводе с греч. текста LXX, коммент. ad loc.

дой народов» (Быт 49:10). В отличие от христианских писателей, не имея ретроспективного взгляда на эти обстоятельства, они выражали в переводе те идеи экзегезы своего времени, которые нам предстоит рассмотреть.

Псалом 9-й один из тех, в которых сначала совершается прославление, а затем излагаются события, ставшие причиной молитвенных прошений[1]. Кроме того, славословная часть включает в себя исповедание некоторых непреложных истин. Так, в ней говорится о том, что «Господь вовек пребывает, приготовил для суда престол Свой, и Он судит вселенную по справедливости, судит народы в правоте» (стт. 8–9). Таким образом, эта часть относится или к вневременному, или к эсхатологическому плану. Но здесь нет противоречия, так как эсхатологическое и представляет собой явление вневременного порядка на пределе временного. Итак, сообщается как об уже совершившемся факте, что Господь погубил имя народов (ἔθνει, евр. גוים) «на век и на век века», т.е. навсегда исчезло само понятие «язычники» (ст. 6)[2]; даже эха от них не осталось (ст. 7); на земле живут народы (λαοί, евр. לאמים), которые в правоте судит Сам Бог (ст. 9); Он стал защитником нищего, «помощником в подходящее время в скорби» (ст. 10); вопль нищих Он услышал и взыскал их пролитую кровь (ст. 13).

Таким образом, в славословной части псалма рисуется идеальная картина, противоречащая реальной, которая представлена в событийной части. Это противоречие даже специально подчеркивается повторением одного выражения в противопо-

[1] Этот прием концептуально выделяется у М. Вайса, приводящего сравнение с веревкой, у которой связаны начало и конец: «...поэт, желая намекнуть на сказанное раньше, упоминает сначала последнее по времени, а потом — то, что ему предшествует» (*Вайс.* Библия и современное литературоведение. С. 106–107).

[2] Слав. ѥ҆ммѧ ѥ҆гѡ соотв. греч. лекционариям: τὸ ὄνομα αὐτοῦ, т.е. имеется в виду исчезновение имени «нечестивца» (ὁ ἀσεβής). Однако в древних рукописях τὸ ὄνομα αὐτῶν соотв. евр. שמם. Возможно, греч. и слав. богослужебное чтение возникло в результате гармонизации текста. Дело в том, что «нечестивцу» в евр. тексте соотв. термин רשע, который может быть и собирательным, т.е. «погиб *[всякий]* нечестивый; *[само]* название *их...*» и проч. В греч. из-за буквальности пер. гармония текста оказывается несколько расстроенной, и ее-то восстанавливает ед.ч. местоимения αὐτοῦ. Но можно предположить здесь и содержательную гармонизацию, так как далее в ст. 12 провозглашается: «возвестите в народах (ἐν τοῖς ἔθνεσιν, евр. בעמים) деяния Его». Думается, что первые переводчики сознательно шли на это противоречие, потому что у пророков попеременно предсказывается то гибель язычников, то их спасение через обращение к Богу.

учесть и контекст следующего стиха: герой приведен в обездвиженное состояние, так что его выставляют на позор голым. Его кости, таким образом, оказываются сочтены зрителями — здесь еще одно разногласие с MT, который читает: «Я изочту (אספר) все кости мои»[1]. Греческое чтение укладывается в стройную логическую связь: а) герой связан по рукам и ногам, б) его кости сосчитаны, в) на него смотрят, г) снятую с него одежду делят, д) «пес» приблизил «оружие» к его душе, т.е. к жизни. Все это напоминает описание невинного страдальца из мессианской 53-й главы пророка Исаии, о котором сказано, что он «не имел ни образа, ни красоты» (οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος) и вообще был унижен больше всех людей, «познал, что значит нести немощь» (εἰδὼς φέρειν μαλακίαν), «был обесчещен и не принят в расчет» (ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη), «обессилен» (μεμαλάκισται).

В 21-м псалме эсхатологическая тематика задается в особенности заключительной частью:

> Будут *есть* бедные и насытятся, и восхвалят Господа ищущие Его: будут *живы* сердца их в век века. Опомнятся и обратятся ко Господу все концы земли, и *поклонятся пред Ним* все отечества язычников, ибо Господне есть царство, и Он владеет народами. *Ели* и *поклонились* все тучные на земле, *пред Ним* припадут все нисходящие в землю. А душа моя Ему *живет,* и семя мое будет служить Ему, возвестится Господу род грядущий. И возвестят праведность Его народу рожденному, который сотворил Господь (стт. 27–32).

Традиционные эсхатологические темы в этом фрагменте: насыщение всех бедных, воцарение Господа над всей землей, обращение язычников. Кроме того, можно заметить, что текст «прошит» параллелизмами, — они отмечены курсивом, — которые образуют следующие противопоставления: а) бедные будут есть и насытятся, а тучные (т.е. сытые) уже ели; б) сердца бедных будут жить «в век века»[2], а «мое» сердце, т.е. героя псалма, уже

гезы рассматриваемого псалма, то, во всяком случае, на параллелизм образов, характеризующих нравы эпохи.

[1] В оригинале LXX должно было стоять ספרו.

[2] Выражению לעד {навсегда} соотв. в греч. очевидно эсхатологическое εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

живет Богу[1]; в) язычники целыми родами (отечествами, πατριαί) поклонятся пред Ним, а тучные уже поклонились[2]; г) этому поклонению «пред Ним» (ἐνώπιον αὐτοῦ) соответствует припадание (т.е. падание ниц) всех нисходящих в землю[3], которое как бы иллюстрирует то, что произойдет с тучными. Падание лицом вниз или опрокидывание навзничь в семитской традиции образного мышления, по всей видимости, было распространенным способом описания смерти[4]. Последние два стиха в интерпретации Септуагинты должны быть разобраны отдельно. В современном еврейском тексте они выглядят следующим образом:

> זרע יעבדנו יספר לאדני לדור
> יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה
>
> Семя будет работать Ему, расскажет о Господе роду,
>
> Придут и поведают праведность Его народу народившемуся, что сотворил Он.

Греческий перевод предполагает иное прочтение оригинала. Во-первых, от лица героя псалма говорится: «Семя *мое* будет работать Ему» (соотв. זרעי יעבדנו). Таким образом, именно за собой псалмопевец оставляет будущее в лице своего потомства. Во-вторых, вводится понятие «рода грядущего» (γενεὰ ἡ ἐρχομένη,

[1] Данная параллель принадлежит LXX. В MT ונפשו לא חיה {и душа его не оживет}. В греч. пер. предполагается ונפשי לו חיה — καὶ ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ.

[2] В евр. в обоих случаях ישתחוו (imperf.). LXX пользуются неоднозначностью употребления времен глг., переводя προσκυνήσουσιν {поклонятся} в случае обращения народов и προσεκύνησαν {поклонились}, когда речь идет о «тучных». Таким образом, по нашему мнению, выражается не столько распределение этих событий между прошлым и будущим в хронологическом смысле, сколько идея принадлежности народов Божественному замыслу о будущем веке, тогда как «тучные [жители] земли» принадлежат смерти, значит, отождествляются со «всеми, нисходящими в землю». Слова «ели и поклонились», возможно, имеют приточное значение: напитавшиеся земными благами волей или неволей «поклонятся» их Подателю, потому что за сытостью следует отяжеление и склонение ко сну. Если для бедных насыщение — дело будущего, то для тучных оно в эсхатологической перспективе принадлежит прошлому, как и они сами.

[3] В MT в первом случае לפניך {пред Тобой}, а во втором לפניו {пред Ним}. В LXX повторение ἐνώπιον αὐτοῦ может представлять собой результат гармонизации, однако допустимо предположить смешение в евр. рукописном тексте ו и ך или ошибочную их дифференциацию.

[4] Ср.: «И постигло их сотрясение, и наутро оказались они в своем жилье поверженными ниц» (Коран 7. 76, 89)

знании современников перевода Семидесяти как ее отражение. Однако целый ряд признаков, — прежде всего, нежелание Бога принимать жертвы и всесожжения — смещают акцент с исторического времени на эпоху катастрофических событий, подобных разрушению Иерусалима халдеями, лежащую в преддверии обещанного пророками переустройства мира. Сам герой псалма, внутреннее устроение которого тождественно Закону, желание — воле Божией, а уста сами собой изрекают истину, больше напоминает идеальный Израиль, нежели эмпирический. Все это позволяет видеть в нем если не описание, то прообраз страдающего Мессии.

Псалом LXXXIII

Псалом имеет надписания: «В конец» (εἰς τὸ τέλος) и «О точилах» (ὑπὲρ τῶν ληνῶν). Последнее слово, конечно, соответствует еврейскому הגתים {винные прессы}, тогда как в Масоретском тексте — הגתית, что трактуется современными комментаторами как музыкальный инструмент: «гефская арфа».

Есть мнение, что греческое заглавие не является просто «техническим» переводом вследствие «узнавания» толковниками знакомого слова, но содержит «указание на осенний праздник сбора винограда»[1]. Три псалма, имеющих такое надписание, объединены темой удовлетворения. В псалме 8-м упоминается о хвале из уст младенцев, которая «разрушила врага и мстителя»; о том, что имя Господне «чудно по всей земле»; о власти человека над всей земной тварью. В псалме 80-м описывается исход из Египта как предопределенный Богом итог, ради которого туда прежде был послан Иосиф; путь через пустыню рисуется как время чудес, когда Господь «питал их туком пшеницы и от скалы насыщал медом». Таким образом, если псалмы имели какое-то отношение к празднику нового урожая, то их содержание фактически наделяло сбор и давление винограда символическим значением *новой* жизни. Надо заметить, что это значение было не чуждо поводу празднования, поскольку виноградный сок сам по

[1] Псалтирь в русск. пер. с греч. текста LXX. С. 8, прим. 5. Ср. мнения современных ученых: *Dorival G.* Autor des titres des Psaumes // Revue des Sciences Religieuses. 1999. № 73. P. 173; *Rösel M.* Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalters // Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte. Freiburg, 2001. S. 132.

себе обладал подобной метафорикой и как молодое вино, и как «кровь грозд»[1].

Псалом 83-й также дает обещание новой жизни, как бы вынесенной из исторического контекста: он говорит об успокоении птиц на алтарях Господних (ст. 4), о восхвалении Бога «во веки веков» (עוד, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ст. 5), о явлении «Бога богов на Сионе» (ст. 8), о том, что «Господь не лишит блага ходящих в незлобии» (с. 12). Псалом, как и другие два с таким же заглавием, не содержит никаких явных сетований ни на страдания, ни на преследования со стороны врагов. Однако это не значит, что тема страданий в нем отсутствует; напротив, она композиционно занимает центральное место, будучи связанной с вводной и заключительной частями произведения темой блаженства:

> …[4]Ибо воробышек нашел себе жилище, и горлица — гнездо себе, где положит птенцов своих, — алтари Твои, Господи сил, Царь мой и Бог мой. [5]Блаженны живущие в доме Твоем — во веки веков будут восхвалять Тебя. [6]Блажен муж, которого заступление у Тебя: восхождение в сердце своем положил он [7]в долине плача, на место, которое предположил, — ведь благословение даст законоположник. [8]Пройдут они от силы к силе, явится Бог богов на Сионе. …[13]Господи Боже сил, блажен человек, уповающий на Тебя!

Тема птиц, особенно голубей, как выражающая идею обретения покоя, прежде всего душевного удовлетворения, встречается не только здесь (ср. Пс 67:14, Соф 3:1). Но здесь она имеет явно двусмысленный характер, поскольку «гнездом» для горлицы и ее птенцов оказываются «алтари Господа сил». По сообщению иудейских источников, «гнездами» называли отделения для жертвенных птиц в Иерусалимском Храме (Шекалим V. 1; VI. 5),

[1] Это также связано с эсхатологией. Конец света уже в Ветхом Завете можно прочесть как мировую осень и одновременно жертвоприношение: «И истлеет все небесное воинство; и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет, как спадает лист с виноградной лозы, и как увядший лист — со смоковницы. Ибо упился меч Мой на небесах: вот, для суда нисходит он на Едом и на народ, преданный Мною заклятию. Меч Господа наполнится кровью, утучнеет от тука, от крови агнцев и козлов, от тука с почек овнов: ибо жертва у Господа в Восоре и большое заклание в земле Едома. И буйволы падут с ними и тельцы вместе с волами, и упьется земля их кровью, и прах их утучнеет от тука» (Ис 34:4–8).

де» (Дисп. Нахм. 44). Поскольку смерть, а с нею и страдание, оказывается чисто плотской реальностью, тема искупления также всецело принадлежит этому, материальному миру[1]. Отсюда понятна связь, которая возникает у Нахманида между его учением о Помазаннике Израиля и восприятием своей собственной жизни как своей личной жертвы:

«Я сказал [королю, в присутствии которого состоялся диспут]: "Государь мой! ... Ты мне дорог больше, чем Мессия! Ты монарх, и он будет монарх. Ты монарх нееврей, он же будет царь Израильский. Ведь *Мессия — это не что иное, как* монарх, *плоть и кровь*, как ты сам! А когда я служу своему Творцу с твоего дозволения, в изгнании, в унижении, в рабстве, при посмеянии народов, которые нас поносят всегда, мое вознаграждение велико, ибо *я из плоти своей возношу жертву всесожжения* и этим более удостоюсь жизни в грядущем мире. Зато, когда будет властитель Израильский из моей веры властвовать над всеми народами и мне придется волей-неволей оставаться в вере иудеев, — у меня не будет столь большого вознаграждения. Основной предмет спора между иудеями и христианами заключается в том, что вы говорите нечто ужасное о Божественной Сущности"» (Там же, 46). Несколько ниже он добавляет: «между временем до Мессии и эпохой Мессии вся разница лишь в свободе от порабощения другими государствами» (Дисп. Нахм. 72)[2].

Насколько искренен бен Нахман в том, что он говорит о большей ценности христианского короля сравнительно с грядущим иудейским помазанником, вопрос спорный. Однако в целом приведенный фрагмент заслуживает доверия как выражение доктринальной позиции. Примечательно, что Нахманид, похо-

[1] В Евангелиях, напротив, то, что смерть не является чисто плотской реальностью, подчеркивается обещанием Иисуса три дня и три ночи пробыть «в сердце земли», тогда как по рассказу всех евангелистов состоянию физической смерти отводится только треть из этого времени.

[2] Такие мысли характерны для средневековой иудейской традиции и являются следствием трансформации учения о жертвоприношении. Ср.: «Душа возносится на свое место, а плоть отдана этому уровню. Подобно тому, как при жертвоприношениях: желание возносится в одно место, а мясо — в другое место. И если человек праведен, то он истинное возношение для искупления. А иной, неправедный, не пригоден для возношения, потому что порча в нем... И поэтому праведники — искупление вселенной. И приношение они во вселенной» (Зогар 1, 65а).

же, нечувствителен к библейским основам спора иудеев и христиан, а все содержание диспута он переводит на средневековую почву, когда только и сделалась актуальной полемика о Божественной Сущности в связи с появлением как у христиан, так и у иудеев догматически определенного и философски оснащенного учения о ней. Что касается библейской основы, то отношение ученого раввина к Ис 53 можно было бы понять по приведенной цитате: говоря о «посмеянии народов, которые нас поносят всегда», он может апеллировать в том числе к этой пророческой главе. В другом месте ученый экзегет подтверждает нашу догадку: «Согласно истинному толкованию, глава эта не говорит ни о чем другом, кроме как о народе Израиля в целом» (Там же, 25). При этом, однако, Нахманид признает, что традиция не имеет полного единодушия в этом вопросе: «Верно, что эту главу мудрецы наши в книгах агады толкуют как говорящую о Мессии» (Там же, 27). Трудно сказать, что именно имеет в виду раввин, относя мессианские толкования Ис 53 к жанру агады (евр. אגדה {сказание, легенда}), — возможно, тем самым он указывает на их ненадежность, но может быть и так, что они просто относятся к другому плану интерпретации Писания, которого ему не хотелось бы касаться подробно. Во всяком случае описание Мессии в устах самого Нахманида имеет вполне агадический характер.

На фоне приведенных рассуждений, сделанных в средневековом контексте, данные Септуагинты ценны как весьма ранние свидетельства о понимании 53-й главы книги пророка еврейскими учеными. Ввиду ее исключительной важности для темы христологии страданий приведем ее полный перевод вместе с относящимися к ней же тремя последними стихами 52-й главы[1].

Ис 52:13–15, 53:1–12

52:13 Вот, уразумеет Отрок Мой, и вознесется, и прославится весьма.
Подобно тому, как изумятся о тебе многие — так обесславлен в
сравнении с человеческим образ твой и слава твоя от людей, —
14 так удивятся многие народы о нем, и закроют цари уста свои.

[1] Связь конца 52-й и начала 53-й гл. обнаруживается как параллельным употреблением ряда евр. слов, так и дополнительными параллелями, сделанными греч. переводчиком на основе интерпретации разных евр. терминов, близких по своему значению.

Заключение

многѡ вꙁыскѫ ѥ҆кклисіа́стъ, ѥ́же ѡ҆брѣсти словесѣ хотѣ́нїа, и напи́санное пра́вости, словесѣ и҆́стины

В этом исследовании руководящим был тематический подход. Читая Септуагинту как книгу, прекратить чтение которой в этой жизни вообще вряд ли возможно, мы обнаруживали в ней сквозные темы или казавшиеся таковыми смысловые созвучия и пытались, используя знание узкого и широкого контекста, включая ретроспективное видение развития традиции, а также цепочки психологически необходимых ассоциаций, близких и отдаленных, достигнуть как можно большей ясности относительно значения этих особенностей и их места в истории религиозной мысли. Автор не ставит себе это в заслугу, но считает нужным оговориться, что предвидел некоторые недостатки своей работы, без допущения которых она не могла быть закончена или потребовала бы значительно большего времени и средств. Прежде всего, это неполнота охвата специальной научной литературы и проработки литературного окружения самой Септуагинты. Обе задачи по отдельности требуют исследований примерно такого же объема, еще более насыщенных специальной терминологией и узкими вопросами, но в то же время еще менее отвечающих интересам философии религии, единственно ради которых автор предпринимал все свои усилия. Если бы не наша уверенность в том, что Библия нужна современному мыслящему читателю сама по себе, а не только в виде бесчисленных и умножающихся рядов отраслевых проблем, изящно разрешаемых филологическим способом, и не желание прояснить, прежде всего для себя, некоторые интуитивно предзаданные вопросы о мире Библии, представляющиеся исключительно важными для человеческого духа, это исследование никогда не было бы предпринято. Но, не имея возможности в полной мере удовлетворить требованиям научной полноты, автор полагал относительный успех приложенных усилий в непротиворечивости умозаключений и наличии достаточных оснований у каждого из достигнутых выводов. Эти выводы в сжатом виде предлагаем читателю ниже, выражая надежду на то, что изучение Септуагинты в нашем Отечестве будет продолжено и мы еще увидим более совершенные решения не менее значимых вопросов.

* * *

Предание о переводе Семидесяти не лишено исторической достоверности. Оно почти полностью сложилось в эллинистическом иудаизме и никогда не было канонизировано Церковью in toto, так же как не было и отвергнуто синагогой in toto. Формирование корпуса действительно началось в 280-е гг. и в главных чертах завершилось в начале I в. до н.э. Наиболее общий религиозно-символический смысл предания о Септуагинте состоит в усвоении ей статуса соборного труда, предпринятого лицами, ответственными за сохранение традиции чтения и понимания Библии — при согласном одобрении общины единоверцев. Этот консенсус был поставлен под сомнение в иудаизме только во II в. н.э., так как до того имели место попытки редакции перевода, но не замены его.

Септуагинта находится на границе, а скорее — условной демаркационной линии между периодом пророков и периодом экзегетов. Хотя иудейская традиция и полагает, что вскоре после возвращения переселенцев «Дух Святой удалился от Израиля», мы не можем знать достоверно, не рассматривалось ли вдохновение переводчиков их современниками как пророческое. Во всяком случае, они воплощали в своих переводческих решениях именно то понимание библейского слова, которое в их время не ставилось под сомнение общиной верующих.

Канон Септуагинты является единым целым не только как исторически сложившееся Священное Писание христиан, но и в качестве культурного факта, который состоялся в общих чертах еще до появления христианской религии.

Язык Септуагинты, рассматриваемый как религиозный феномен, есть особым образом сформированный язык пророческого слова, молитвы и богословия, изучение природы которого во многом проясняет, как исторически, так и логически, феномен и специфику сакральных языков христианства, в том числе церковнославянского.

Через последующие переводы Септуагинта оказала кардинальное влияние на развитие ряда национальных культур Европы и Азии, включая отечественную. Изучение этих переводов, отражающих разные редакции библейского текста, имеет большое значение не только для истории самой Септуагинты, но и для научного исследования Библии вообще. Оно не менее важно для по-

бенности позволяют уточнить характер ожиданий, на которые отвечают события, описанные в Евангелиях.

В целом для изучения истории религиозной мысли не так продуктивно задаваться вопросом об отдельных фрагментах — имеется ли здесь в виду Мессия или коллективная личность Израиля? — как идти путем восстановления условий формирования коренной христианской интуиции, согласно которой весь Ветхий Завет рисует образ праведника, пророка «как Моисея», царя, мудреца, нищего, невинного страдальца и нравственного судии, который неизбежно подвергнется страданиям и даже будет убит, если только явится в мир. Отрицательные примеры служили этому образу не меньше, чем положительные, создавая негатив той вышеестественной безупречности, которая тем ярче сияла в своей идее, чем несбыточнее казалась на практике. Это подталкивало мысль к восприятию пришествия Христа как итога всех богоявлений, на что справедливо, впрочем исходя из несколько иных предпосылок, указывал М. Элиаде в своей «Истории религиозных идей»[1].

* * *

Подводя общий итог сказанному выше, осмысленнее всего, наверное, поставить новый вопрос. Он будет таким: насколько важно теперь то, что можно извлечь из внимательного, построчного и пословного чтения Септуагинты и всех других версий Библии? Закончилась ли для нас библейская эпоха, или в определенном смысле можно сказать, что она продолжается? Ответ на этот вопрос не может быть дан без определенной решимости в области духа, поэтому здесь мы оставляем его за скобками, надеясь на то, что проведенные изыскания помогут желающему ответить на него более предметно.

---

[1] Ср. об основах патристической экзегезы: «Это не самовольный и случайный аллегоризм; он основан на *богословии истории*, типичном для христианства, по которому вся история сосредотачивается в личности Христа как... полноте всех исторических “теней”, “образов” и событий, т.е. всех *Богоявлений*» (*Амфилохий (Радович), митр.* История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 18–19. — Курсив авт.).

драгоценность, чем учащимися»[1], и больше хотят напиться из бурной реки, чем из чистого источника.

2.

Евсевий Иероним своего Софрония приветствует.

Знаю, некоторые полагают, что Псалтирь подразделяется на пять книг и что в тех местах, где у Семидесяти толковников написано γένοιτο γένοιτο, т.е. «да будет, да будет», каждая книга заканчивается. А по-еврейски читают в этом месте «аминь, аминь». Мы же, следуя примеру евреев, а еще более — апостолов, которые постоянно в Новом Завете упоминают книгу псалмов, составили все в одном томе. Мы также удостоверены всеми авторами псалмов, упомянутыми в надписаниях, а именно Давидом, Асафом, Идифуном, сынами Кореевыми, Еманом Езрахитом, Моисеем, Соломоном и другими, которых Ездра объединил в одном томе. Если бы «аминь» (Акила переводит его как πεπιστωμένως)[2] мог быть расположен только в конце книги, а не в середине, например, или в начале, или в заключении [отдельной] речи, высказывания, то и Спаситель в Евангелии не говорил бы: «Аминь, аминь говорю вам...», и в посланиях Павла оно не находилось бы в разных местах; Моисей же, Иеремия и другие имели бы по множеству произведений, поскольку они часто употребляют слово «аминь» где-нибудь в середине книги, так что и число двадцати двух еврейских книг, и таинство этого числа переменилось бы. Но и само еврейское название Sephar Thallim, что переводится как «Свиток гимнов», в согласии с апостольским авторитетом, указывает не на несколько книг, а на один свиток.

Итак, поскольку недавно, диспутируя с евреем, ты привел некоторые свидетельства о Господе Спасителе из Псалтири, а он, желая подшутить над тобой, почти на каждое слово говорил, что его нет в еврейском тексте, так как ты пользовался при этом переводом Семидесяти, то ты стал усердно требовать, чтобы после Акилы, Симмаха и Феодотиона я издал новый перевод на латинский язык. Говоришь же, что тебя весьма смущает разнообразие переводчиков, а любовь склоняет к тому, чтобы довольствоваться как моим переводом, так и суждением. Посему, будучи побуждаем тобою, которому я и в том, чего не могу сделать, не могу отказать, я снова предал себя лаю противников, предпочитая скорее разочаровать тебя в своих силах, нежели в дружеском

[1] Иероним цитирует здесь неизвестного автора, используя игру слов: praeclara {сокровище} означает букв. нечто в высшей степени ясное, светлое, т.е. речь идет о *ясности*, которую вносят критически выверенные издания священного текста.

[2] Евр. אמן (*амéн*) имеет общий корень со словами, означающими «доверие», «вера», «истина».

расположении. В полной уверенности я утверждаю и привожу многих свидетелей тому, что сознательно ни в чем не уклонился от еврейского подлинника. Ввиду этого там, где мое издание отличается от древних, спроси у любого еврея — и ты ясно увидишь, что завистники напрасно терзают меня, «готовые скорее считаться презирающими драгоценность, чем учащимися», люди развращенные. Ибо если они все время желают новых лакомств и глотки их, подобно пучинам, не знают удовлетворения[1], почему только в изучении Писаний они довольствуются старым вкусом? Я не к тому говорю это, чтобы уязвить своих предшественников, — и не хочу показаться низлагающим кого-либо из них, переводы которых я, старательнейше исправив, передал некогда людям одного со мною языка, — но к тому, что одно дело читать псалмы в Христовых церквах, другое — отвечать евреям, придирающимся к каждому слову.

Если бы ты малый мой труд, ἀντιφιλόνεικων τοῖς διασυροῦσιν[2], как грозишься, перевел на греческий и невежество мое сделал известным ученейшим мужам, я сказал бы тебе Горациево: «В лес дрова не носи». Разве только я буду тем утешен, чтобы считать и труд, и поношение общими с тобою. Желаю тебе здравствовать, о Господе Иисусе, и меня помнить.

К двенадцати малым пророкам

Порядок двенадцати пророков не одинаков у евреев и у нас. Поэтому здесь они расположены так, как читаются там. Осия лаконичен, изъясняется как бы сентенциями. Иоиль ясен вначале, в конце более темен. И вплоть до Малахии у каждого из них свои особенности, — а называют евреи этим именем Ездру, писца и законоучителя[3]. И поскольку долго было бы рассказывать обо всех, я желаю, о Павла и Евстохия, чтобы вы были предупреждены хотя бы о том, что книга двенадцати пророков едина, причем Осия был σύνχρονον[4] Исаии, а Малахия жил во времена Аггея и Захарии. Те из них, коих время [жизни] в заглавии не указано, пророчествовали при тех же царях, о которых можно узнать из других заглавий.

[1] Опять намек на Пс 58:15–16 в старолат. версии: «Возвратятся на вечер, оголодают, как псы, и станут обходить город. Они разойдутся, чтобы есть, а если не будут сыты, то будут роптать». Иероним имеет в виду, что его критики «пожирают» его самого, вместо того чтобы насыщаться чтением.

[2] «Опровержение ругателей». Греч. διασύρω соотв. лат. lacerare {терзать}.

[3] Имя *Малахия* {ангел Йахве}, согласно одной из традиций, считалось псевдонимом или сакральным именем Ездры.

[4] Греч.: «современником».

К книге Ездры

Что легче — исполнить вашу просьбу или отказать — я не определил. Но не может быть и речи о том, чтобы пренебречь вашим повелением, и тяжесть принятой ноши так давит на шею, что скорее можно упасть, чем поднять ее. Согласуется с этим и тщание завистников, которые все, что мы пишем, полагают опровергнуть и, в то время как совесть их этому противоречит, явно нападают на то, что втайне читают, побуждая меня жаловаться и говорить: «Господи, избавь душу мою от уст лживых, от языка лукавого»[1]. Уже третий год вы постоянно пишете мне, чтобы я перевел для вас книгу Ездры с еврейского, будто не имеете греческих и латинских рукописей или как будто все, что нами переведено, не бывает сразу же всеми оплевано. «Напрасно, — как сказал некто[2], — усердствовать, не добиваясь ничего, кроме ненависти, хуже безумия». Итак, молю вас, мои любезнейшие Домний и Рогациан, чтобы вы оставили эту книгу для частного чтения, не публикуя и не предлагая пищу пресыщенным, дабы уклониться от высокомерия тех, которые знают, как судить других и ничего не делать самим. Если же среди братий есть кто-то, кому наше не противно, дайте им копию, предупредив, чтобы еврейские имена, которых в этой книге великое множество, переписывали они раздельно и с промежутками. Ничего не даст исправление книги, если книжники тщательно не сохранят исправленное.

Пусть никого не смущает, что изданный нами свиток в единственном числе, и не прельщает мечта о третьей и четвертой книгах из числа апокрифов; ибо у евреев тексты Ездры и Неемии объединены в один свиток, а те, которых у них нет, не из числа двадцати четырех старцев[3] и должны быть отброшены. Если же кто противопоставит вам Семьдесят толковников, само разнообразие списков которых являет их растерзанными и разоренными, — а не может быть принято за истину то, что находится в разделении, — то направь их к Евангелиям, в которых немало того, что как бы [цитируется] из Ветхого Завета, но не обнаруживается у Семидесяти толковников, как то: «Из Египта воззвал Я Сына Моего», и: «Ибо Назореем наречется», и: «Воззрят на Того, Которого пронзили»[4], и многое другое, что мы оставили для более пространного труда. Спросите у него, где это написано, и, если он не сможет предъявить, прочтите в недавно изданных нами текстах, которые каждый день хулятся злыми языками.

[1] Пс 119:2.

[2] Саллюстий.

[3] См. выше, Prologus Galeatus.

[4] См. ниже, пролог к Пятикнижию, прим.

Но, чтобы не распространяться чрезмерно, скажу о самом важном. Я издал все, чего нет у греков или что есть у них, но переформулировано мною. Какого переводчика они порицают? Пусть спросят у евреев и их авторитетов, дают они веру моему переводу или нет. Хорошо бы еще они, как говорится, с закрытыми глазами злословили меня, а не имитируя прилежание и доброжелательство греков[1], которые после Семидесяти переводчиков и при сиянии Евангелия со тщанием читают иудеев и эвионитов — толковников Ветхого Закона, т.е. Акилу, Симмаха и Феодотиона — и даже в церквах их освятили через Оригеновы ἑξαπλοίς[2]. Насколько же более латиняне должны быть благодарны, зная, что счастье всей Греции составляет приобрести хотя бы малую часть их [т.е. Гексапл]. Ибо, во-первых, очень дорого и бесконечно сложно иметь все копии, те же, которые приобретут их все, но не имея знания еврейского языка, будут еще больше заблуждаться, не ведая, кто из множества [переводчиков] говорит правду. Это и произошло недавно с одним весьма мудрым греком, который, оставляя разум Писания, иногда следовал ошибке кого-то из переводчиков. Мы же, хотя бы немного сведущие в еврейском языке и во всяком случае не сбиваясь в своей латыни, можем и судить лучше других, и то, что сами смогли понять, передать на своем языке. Итак, пусть змея шипит, «и победитель Синон, ликуя, полнит пожаром...»[3], но моя речь, с помощью Христовой, никогда не смолкнет, покуда лепечет еще мой грубый язык. Пусть читают желающие, а нежелающие выходят. Пусть бьют по верхам и клевещут на буквы, они скорее подвигнут вашу любовь к усердию, чем устрашат меня своим презрением и ненавистью.

К книгам Паралипоменон

Если версия Семидесяти толковников чиста и сохранилась такою же, какою была передана ими на греческом языке, то ты мог бы упрекнуть меня в избыточности, мой Хроматий, святейший и ученейший из епископов, за то, что я перевел еврейские рукописи на латынь. Ибо то, что прежде овладело ушами человеков и утвердило веру рожденных в Церкви, нам следовало бы почтить молчанием. Но теперь, когда в разных регионах распространены разные версии, так что тот истинный и древний перевод оказался поврежденным или порушенным, рассуди, что до́лжно: выбирать из многих истинное, или же, вложив новый труд

[1] Лат. benevolentia — имеется в виду доброжелательность к «новым переводам», чтомым по Оригеновым Гексаплам.

[2] Это утверждение показывает, что списки Гексапл хранились при церковных зданиях и находились в богослужебном употреблении, что действительно заметно по составу некоторых паримий.

[3] *Вергилий.* Энеида II, 329. Пер. С. Ошерова.

ях последних как бы вымышлено. Итак, что же, мы осудили древних? Менее всего; но после того, как первые проявили усердие, и мы тоже в дому Господнем, сколько смогли, потрудились. Они переводили до пришествия Христа, и то, чего не знали, употребляя нерешительные выражения, мы же после страдания и воскресения Его не столько пророчество, сколько историю пишем[1]; ведь иначе следует рассказывать об услышанном, а иначе об увиденном: что лучше понимаем, то лучше и излагаем. Итак слушай, ревнитель[2], недоброжелатель, прислушайся — не осуждаю, не порицаю Септуагинту, но с уверенностью всем им предпочитаю апостолов. Их устами говорит ко мне Христос, о них я читаю, что в дарах духовных они выше пророков, а сим последним почти столько же уступают толкователи[3]. Что же ты изводишься завистью? Зачем души несведущих на меня подвигаешь? Если ты усматриваешь, что я ошибся в переводе, спроси евреев, наведи справки в разных городах у учителей: того, что у них есть о Христе, нет в твоих кодексах. Другое дело, если сами против себя они покажут, что взяли эти свидетельства у апостолов и латинские списки вернее греческих, а греческие вернее еврейских![4] Поистине, последние свидетельствуют против моих недоброжелателей. Теперь же молю тебя, благодатнейший Дезидерий, чтобы тот, кто убедил меня подъять такой труд и положить начало его с книги Бытия, своими молитвами пособствовал мне, дабы мне было дано тем же Духом, Которым написаны эти книги, переводить их на латинское наречие.

К книгам Иисуса Навина, Судей, Руфи

Наконец закончены переводы Пятикнижия Моисеева, и мы, как бы освобожденные от большой задолженности, простираем руку к Иисусу, сыну Навина, которого евреи зовут Iosue Bennun, т.е. Iosue сын Нуна, и к книге Судей, которую они называют Sophtim, а также к книгам Руфи и Есфири, названным их именами. Предостерегаем читателя: нужно с прилежанием к Писанию сохранять лес еврейских имен и промежутки между частями речи, чтобы не погиб наш труд и его усердие[5].

[1] Здесь Иероним указывает на то, что сознательно прибегает к методу ретроспективной экзегезы в некоторых своих переводах.

[2] Лат. aemula — слово с переходным значением: «ревнитель» и «ревнивец».

[3] Прозрачная аллюзия на 1 Кор 12:28, где упоминаются разные степени духовных дарований, в том числе апостолы, пророки и толкователи.

[4] Применяется логический прием reductio ad absurdum: если не апостолы нашли пророчества о Христе в евр. книгах, то евреи, выходит, похитили эти цитаты у апостолов.

[5] Иероним вводит и старательно укрепляет норму раздельного написания слов, которые в унциальных рукописях по традиции писались без пробелов.

И пусть он прежде всего знает о том, что, как я неоднократно засвидетельствовал, у меня нет намерения выделывать новое в осуждение старого, в чем обвиняют меня друзья[1], но что я посильное приношу от языка моего людям, которые и нашему приношению радуются, чтобы вместо греческих ἐξαπλοίς, требующих неподъемных расходов и трудов, они имели наше издание, и если усомнятся в каком-либо чтении старых рукописей, находили потребное путем сравнения, тем более что у латинян столько же редакций, сколько и кодексов и каждый по собственному суждению прибавляет или убавляет, как ему видится, а ведь не может быть правильным то, что разноголосит. Впрочем перестал бы, изгибаясь, жалить и подниматься на нас скорпион, и прекратил бы высовывать язык отравляющий святое дело, то принимая, что ему нравится, то осуждая, что не нравится, если бы вспомнил подходящий стих: «Уста твои умножили коварство, и язык твой сплетал лесть; сидя напротив брата твоего, ты клеветал, и против сына матери твоей полагал соблазн. Ты сделал это, а Я смолчал; ты посчитал напрасно, что Я буду тебе подобен; обличу же тебя и стану против лица твоего»[2]. Какая же польза от этого слушателю — трудиться до утомления, низлагая наш труд и других, жалеть иудеев, у которых отнята причина для клеветы на христиан и насмешек над нами, пренебрегать церковным народом, разрушая то, чем враг уязвляется? Если кому-то угоден старый перевод, о котором и я не говорю, что он негоден, и если для него ничего сверх этого неприемлемо, зачем тогда читает прибавленное посредством астерисков и почему не читает того, что изъято при помощи обелов? Почему и церкви признают своим перевод Даниила, сделанный Феодотионом? Для чего восхищаются Оригеном и Евсевием Памфилом, которые равно изучали все издания? Не глупостью ли было бы после того, как истинное уже сказано, предлагать еще и ложное?[3] И, с другой стороны, как проверить принятые в Новом Завете свидетельства, которые не обретаются в древних книгах? Так мы говорим, чтобы не показаться клеветникам совершенно молчащими. В остальном, после успения святой Павлы, житие которой — образец добродетели, решили мы, «пока не покинет тела душа»[4], постараться перевести также книги пророческие, в которых отказать не могли Евстохии, деве Христовой, и давно упущенное дело возобновить хотя бы с приездом,

[1] Иеронима критиковали за отход от Септуагинты не только враги, но и друзья, прежде всего блж. Августин.

[2] Пс 49:19–21 цитируется в старолатинской версии.

[3] Иероним апеллирует к общепризнанному авторитету Оригена и Евсевия, которые, работая после 70-ти, поступили бы глупо, если бы предложили нечто ложное.

[4] *Вергилий.* Энеида IV, 336. Пер. С. Ошерова.

Отцом» (Иер 31:9), «Он призовет Меня: “Отец мой Ты”... и Я первенцем сделаю его» (Пс 88:27–28), «Сын первородный Мой — Израиль» (Исх 4:22) и тому подобное.

9. О состояниях исключительных: «Господь воцарился, да радуется земля» (Пс 96:1), «Сидящий на херувимах явился» (Пс 79:2), «Сел Ты на престоле, Судящий правду» (Пс 9:5).

10. О деятельности: «Покрывающий водами высоты Свои» (Пс 103:3), «Сотворил... человека... и вдохнул в лице его дыхание жизни» (Быт 2:7), «Взошел Вдыхающий в лице твое» (Наум 2:1), что значит: дунул и развеял от лица твоего врагов твоих, т.е. легко и одним разом: ибо, как рассуждали ученые[1], «дуть» — значит и «развеивать». Или: «вот, Я написал на руках Моих стены твои» (Ис 49:16), говорит Иерусалиму. «Оградой обнес и окопал, и насадил лозу Сорех, и создал башню посреди него [т.е. виноградника], и точило выкопал в нем» (Ис 5:2)[2], «Вот, я загражду пути ее тернием, и застрою дороги ее, так что не найдет она пути своего» (Ос 2:6), «Простру сеть Мою на него» (Иез 17:20), «Впадут в сеть свою грешники» (Пс 140:10) и тому подобное.

11. О месте: «Вознесись на небеса, Боже» (Пс 56:6), «Взошел на высоту, пленил плен» (Пс 67:19), «Преклонил небеса, и сошел» (Пс 17:10), «Близ Господь призывающих Его» (Пс 144:18), «Чего ради, Господи, Ты отошел далеко?» (Пс 9:22), «Вот, Господь сидит на облаке легком» (Ис 19:1), «Наступит на высоты земные» (Мих. 1:3).

12. Об одежде: «Облекся Господь силою и препоясался» (Пс 92:1), «Препояшь меч Твой по бедру Твоему» (Пс 44:4), «Препоясан могуществом» (Пс 64:7), «Одевающийся светом как ризою» (Пс 103:2), «Кто Сей, пришедший из Едома? Червлены ризы Его от Восора, Он прекрасен в одежде Своей» (Ис 63:1).

13. О нраве[3]: «Ты отвратил лице Свое, и я смутился» (Пс 29:8), «Чего ради, Господи, отвергаешь душу мою, отвращаешь лице Свое от меня?» (Пс 87:15), «Не уклонись во гневе от раба Твоего» (Пс 26:9), «Не отвергни меня от лица Твоего» (Пс 50:13), «Я же сказал во исступлении моем: “Отвержен я от лица очей Твоих”» (Пс 30:23). Такие выражения заимствуются от пребывающих в гневе и печали по поводу разлада и не скрывающих этого.

[1] Букв.: «как философствовали внешние» (οἱ ἔξω ἐφιλοσόφησαν), т.е., по всей видимости, поэты и грамматики.

[2] Адриан воспроизводит текст LXX, в том числе слово σωρηχ, точнее, по Ватиканскому кодексу — σωρηκ (שרק), видимо, сохраненное переводчиком как название сорта винограда.

[3] Букв.: «от обыкновений» или «от нравов» (ἀπὸ εθῶν). Подразумеваются не нравственные качества, а *проявления* эмоций, в отличие от п. 3, где речь идет о приписывании Богу самих эмоций.

14. О жестах: «Почему Ты отвращаешь руку Твою и десницу Твою?» (Пс 73:11) — метафора просящего и отказывающего. «Ибо воздвигну на небо руку Мою и клянусь десницей Моей» (Втор 32:40). И тому подобное.

15. О живом существе в целом, с различением тела и души. По телесной стороне: «Плоть Моя от них» (Ос 9:12)[1]. По душевной же: «Новомесячия и субботы ваши ненавидит душа моя» (Ис 1:14).

Все эти подобия были приведены для того, чтобы исчерпывающим образом описать идиомы первого типа.

Объяснение перечисленного выше

[II.]

1, 2. О том, что невозможно ни добру, ни злу утаиться от Божественного ведения, Писание говорит под образами *очей*, *вежд* и вообще *зрения*. И так о добре: «Очи Господни на праведников» (Пс 33:16), о зле же: «Очи Его на язычников взирают» (Пс 65:7)

3. О милосердии Божием говорится «*уши*» и «*слух*», а знаками Его воли являются *речь* и *уста*. Поскольку же наши помышления, происходящие от разума, познаются из уст и слов, то и *пищей* Своей именовал нашу [истинную] пищу, к которой хотел призвать нас: ею мы насыщаемся от голода, порождаемого естественным восприятием.

4. Свое благоволение к нам выражает под образами *обоняния*.

5. Свое внимание к предпринимаемым на земле делам именует *лицем*, поскольку и наши дела лицем воспринимаются, что равно относится к добру и злу, например: «Лице же Господне на творящих зло» (Пс 33:17).

6. Совершающее действие силы Его[2] называет *руками*, потому что и мы большую часть потребного приобретаем действием рук, будь то доброе или злое, как то: «Пошли руку Твою с высоты» (Пс 143:7) и «Воздвигни руки Твои против гордыни их до конца» (Пс 73:3).

[1] Это речение σάρξ μου ἐξ αὐτῶν многие толкователи понимали как пророчество о Христе, взявшем плоть от евр. народа; св. Кирилл Александрийский сохранил также историческое толкование: «плоть моя удалилась от них, т.е. пророк далек от Израиля» (см. прим. П.А. Юнгерова к пер. Малых пророков LXX, ad loc.). Адриан представляет особую традицию понимания: поскольку пророк говорит от лица Бога, то и плоть приписывается Богу, хотя, разумеется, только в пророчественном смысле. По контексту наиболее подходящее значение — «плоть их от Меня». Подобные конструкции в греч. литературе возможны: напр., «труды плодов твоих» (τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου, Пс 127:2), вместо «плоды трудов твоих»; у Вакхилида: «к обильному яству дома» (*Аф.* Пир. V. 178b), вместо «к дому, обильному яством». Сам Адриан указывает на них во второй половине параграфа IV. 3.

[2] Τὸ ἀνυστικὸν τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ. Слово «энергия» здесь употреблено в значении присущей Богу имманентной потенции, практическая (ἀνυστικός) эффективность которой сравнивается с руками как органом производства и приобретения внешних для человека предметов. Это может быть интересно с точки зрения истории богословского употребления термина «энергия».

19. Небо часто называет *небесами*: «Хвалите Господа с небес» (Пс 148:1).

20. Нередко сравнение[1] употребляется без наречия «ὡς». Например: «И вывел меня из рва страстей» (Пс 39:3), «Творящий ангелов своих ветрами, и слуг своих пламенем огненным» (Пс 103:4), «Мы прошли сквозь огонь и воду» (Пс 65:12), «[Воды] восходят на горы» (Пс 103:8), «Молодой лев Иуда» (Быт 49:9), «Дан будет змеем у дороги» (Быт 49:17)[2], «Волк будет пастись вместе с ягненком» (Ис 11:6), «И произойдет отрасль от корня Иессеева» (Ис 11:1), «Вот, Я сделаю камни твои рубинами» (Ис 54:11), «Кони женонеистовые» (Иер 5:8), «Ибо огонь пожрал красоты пустыни» (Иоил 1:19), «[Премудрость] есть древо жизни» (Притч 3:18), «Терния растут в руке пьяного» (Притч 26:9), «Я возвратился к страданию, когда вонзился в меня терн» (Пс 31:4), «Пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10:4), «У того... из чрева потекут реки воды живой» (Ин 7:38).

21. *Членами* [тела] обозначает действия. Например: «Беззаконие пяты моей окружит меня» (Пс 48:6), вместо того чтобы сказать: «деяния моего». Или: «Они наблюдают за пятою моею» (Пс 55:7), «Он дважды запнул меня» (Быт 27:36), т.е. «провел (обманул) меня». Или: «Смешаем их языки» (Быт 11:7), т.е. их речь. «Направляет мое ухо» (Ис 50:4), т.е. мой слух. «Язык псов Твоих» (Пс 67:24) — о лакании. Сюда же: «Он слышал язык, которого не знал» (Пс 80:6).

22. Также дела часто подразумеваются под *путями*. «Блаженны непорочные в пути, ходящие» (Пс 118:1). «Священники сокрыли путь» (Ос 6:9), т.е. дела свои[3]. «Обратите сердце ваше на пути ваши» (Агг 1:5), «Для чего, Господи, Ты попустил нам совратиться с путей Твоих» (Ис 63:17), «Пути твои и начинания твои причинили тебе это»

[1] Или «притча» (παραβολή).

[2] Очевидно, γενηθήτω Δὰν ὄφις ἐφ᾽ ὁδοῦ. Но в тексте по изд. Миня ἐγενήθη τῶ Αδαμ ὄφις ἐφόδου {Сделался Адаму змей путем}, и пер. facius est Adamo coluber in via Хешеля, который в прим. выстраивает такую логическую цепочку для объяснения этой фразы: змей жалит потомков Адама в пяту (τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν, Быт 3:15) — Исав говорит об Иакове, что тот «запнул» (ἐπτέρνικε) его два раза (Быт 27:36) — Филон Александрийский называет Иакова «запинателем» (πτερνιστής) — свыше этого Хешель не распространяется, но, по всей видимости, подразумевает, что Иаков, ставший предком Иисуса Христа, тем самым оказался *как бы* змеем («запинателем») и вместе с тем путем спасения для Адама. Это хороший пример гармонизации в средневековом стиле. Но сам прецедент является, по всей видимости, следствием описки в рукописи, хотя причиной самой описки могло быть расхожее выражение, полученное из библейского текста путем, подобным тому, который «реконструирует» лат. комментатор.

[3] В text. rec. «путь Господень», в Лукиановской ред., Ватиканском кодексе и катенах слово κυρίου отсутствует.

(Иер 4:18), «Кого найдет последующих сему пути» (Деян 9:2), «Я гнал последователей сего пути» (Деян 22:4), «Согласно пути, который они называют ересью, я так служу [Богу]» (Деян 24:14).

23. Часто говорит «*терпение*» вместо «ожидание», и «*терпеть*» вместо «ожидать». Например: «И ныне кто терпение мое? не Господь ли?» (Пс 38:8), т.е. ожидание и надежда моя. Также у Иеремии: «Терпение Израилево, Господи» (Иер 14:8)[1]. В псалмах: «Я ждал [букв.: терпел] сострадающего» (Пс 68:21), «Потерпи Господа» (Пс 26:14). У Исаии: «Они ждут [букв.: терпят] свет» (Ис 59:9)[2].

24. То, что не является причиной, часто подставляет на место причины. Так: «Чтобы омочилась нога твоя в крови» (Пс 67:24), т.е. непременно [возвращу тебя][3]. Или: «Тебе единому согрешил я... [чтобы Ты оправдался в слове Твоем]» (Пс 50:6), «Чтобы показать на тебе силу Мою» (Исх 9:16), «Чтобы ты уразумел правду Господню» (Мих 6:5), «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели» (Ин 9:39), «Закон же прившел, чтобы умножилось преступление» (Рим 5:20), «Чтобы заградились всякие уста» (Рим 3:19), «Чтобы вы не то, что хотите, творили» (Гал 5:17).

25. Также обозначает действие *приобщением*: «И с беззаконниками я не пойду» (Пс 25:4), т.е. «не буду преступать закон». Или: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых» (Пс 1:1), т.е. «не нечествует». И еще: «Не сидел я в собрании смеющихся» (Иер 15:17), «В совет их да не внидет душа моя» (Быт 49:6).

26. Клятва касается чего-то непреложного, например: «Я клялся Давиду, рабу Моему» (Пс 88:4), «Клялся Господь Давиду в истине» (Пс 131:11), «Мною клянусь, говорит Господь» (Быт 22:16), «Клянется Господь о высокомерии Иакова...» (Ам 8:7).

27. Образ мыслей[4] нередко выражает посредством прямой речи. Например: «Они говорили: кто их увидит?» (Пс 63:6), вместо: «Делали все таким образом, чтобы не иметь свидетелей». Или: «Сказал ведь он

[1] В Слав так и перведено: ѡ҃жнда́нїе їи҃лево.

[2] Во всех приведенных цитатах греческим производным от ὑπομένω соответствуют евр. производные от קוה {плести, сучить}, выражающего идею надежды, смирения, ожидания (ср. русск. «плестись»).

[3] По контексту псалма речь идет о возвращении в землю обетованную: «Господь сказал: От Васана возвращу, выведу из глубины морской, чтобы ты погрузил ногу твою, как и псы твои язык свой, в крови врагов» (Син). Адриан не объясняет смысл подстановки на место причины (речь идет о causa finalis, целевой причине) того, что ею не является, но из подобранных им примеров можно сделать вывод, что смысл этот состоит в усилении высказывания посредством указания на следствие, т.е. наречие ὅπως ἄν (соотв. слав. ꙗ҆́кѡ да) имеет значение «вплоть до того, что...»

[4] Соб. «расположение» (διάθησις), у Хешеля — dispositio.

[2]. Во-вторых, употребление тавтологии. «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс 50:7), «Я уснул и спал» (Пс 3:6), «Земнородные и сыны человеческие» (Пс 48:3), «Творящий ангелов Своих духами и слуг Своих пламенем огненным» (Пс 103:4), «Господь был мне прибежищем, и Бог мой — надежною мне помощью» (Пс 93:22), «Господь изрек, и призвал землю» (Пс 49:1), «Возвещают и возглашают [неправду возглашают все делающие беззаконие]» (Пс 93:4), «Словам моим внемли, Господи, [услышь призывание мое]» (Пс 5:2).

[3]. Расстраивает фразу инверсией[1]: «Ты видишь, ибо» (Пс 9:35), вместо: «Ибо Ты видишь»; «Твоя есть мышца» (Пс 88:14), вместо: «Мышца Твоя». Также слова, отстоящие друг от друга, подвергает инверсии: «В остатках Твоих уготовишь лице их» (Пс 20:13), вместо: «В остатках их [уготовишь лице Твое]»[2]. Подобное сему встречается и у лириков.

[4]. Использует также смешение и перестановку: «Когда гордится нечестивый, негодует нищий, — увязают они в советах, которые помышляют, — [на то,] что хвалим бывает грешник» (Пс 9:23–24). «Ибо день и ночь тяготела на мне рука Твоя... когда вонзился в меня терн», а «возвратился я на страдание» от «вседневного взывания моего» (Пс 31:3–4) — так было бы сказать естественнее[3]. Или: «Стрелы Твои изощренные, Сильный» (Пс 44:6) — в этом стихе порядок нарушается фразой «народы под Тобою»[4].

[5]. Акцентирует посредством повторения: «Наказывая, наказал меня Господь» (Пс 117:18), «Ожидая, ожидал я Господа» (Пс 39:2), «Я благословляя, благословлю тебя» (Быт 22:17).

[6]. Слово «*ἰδοῦ*» («се», «вот») во многих местах употребляет избыточно: «Се бо истину возлюбил еси» (Пс 50:8), «Се Дева во чреве приимет» (Ис 7:14). Также «*πλήν*» («однако», «впрочем»), без сопоставления: «Впрочем напрасно мятется» (Пс 38:7). И «*σύν*» («вместе с»): «Господь

[1] Соб.: «посредством антистрофы» (κατὰ ἀντιστροφήν), в лат. пер.: secundum inversionem.

[2] Как в точности толкует Адриан это изречение, неясно. Можно предположить, что речь идет об обращении «остатков» (περίλοιποι) языческих народов к Богу. Ср.: *Афан*. Толк на псал., ad loc.

[3] Ср.: ѿ ѥ́же зва́ти мѝ ве́сь де́нь, ꙗ́кω де́нь ѝ но́щь ѡ̀тяготѣ́ на мнѣ́ рꙋ́ка твоя́: возвратѝхся на стра́сть, е́гда̀ ѹ̑нзе́ ми те́рнъ.

[4] Ср.: стрѣ́лы твоя́ ѝзощре́ны, си́льне: лю́дїе под҃ тобо́ю паду́тъ въ се́рдцы вра́гъ цр҃е́выхъ. Пунктуация в Слав не логическая, а просодическая. Смысл фразы, согласно Адриану, таков: «стрелы Твои изострены, Сильный, — народы под Тобою, — падут они [т.е. стрелы] в сердце врагов царя». Однако здесь можно предположить наличие янусова параллелизма, т.е. что слово «падут» относится и к народам, и к стрелам. Более того, сами народы могут быть «стрелами», т.е. орудием гнева Господня.

испытывает вместе праведного и вместе нечестивого» (Пс 10:5)[1], «Вместе праведного и вместе нечестивого судит Бог» (Екк. 3:17)[2]. И «*γάρ*» («ибо», «ведь», «же»): «Глас дали облака, ибо стрелы Твои полетели» (Пс 76:18), «Ибо [в] непокорных, чтобы вселиться» (Пс 67:19), «Потому что ведь ты брат мой» (Быт 29:15). Также [сочетания] «*καί*» («и») с «*γε*» («даже»), которые нередко можно встретить, например, в книгах Царств или у Соломона[3]. А поистине блаженный Давид употребляет «*ἐν*» («в») вместо «σύν», как то: «И переставляются горы в сердца морей» (Пс 45:3)[4], «[Войду в Храм Твой] во всесожжениях» (Пс 65:13), вместо: «со всесожжениями»; «В мире сразу [усну и упокоюсь]» (Пс 4:9), [вместо: «с миром»]; «Я же в незлобии моем ходил» (Пс 25:11), [вместо: «с незлобием»]; «Восшел Бог в восклицании» (Пс 46:6), «Глас Господень в силе, глас Господень в великолепии» (Пс 28:4). Усердные, взяв отсюда примеры, найдут как бы путь и врата для своей любознательности, ведущие к пониманию Священных Писаний.

[7]. Основные же [композиционные] приемы[5] суть следующие: метафора, сравнение, соотнесение, синекдоха, уподобление, метонимия, антифраз, парафраз, сведение или повторение главного, злоупотребление, персонализация, фигура, аллегория, гипербола, насмешка, ирония, сарказм, загадка, угроза, решение, умолчание, увещание и их разновидности.

[8]. *Метафора* — выражение иным иного по действию или природе. Может относиться и к нам, и к Богу. Например: «Господь пасет меня» (Пс 22:1), «Чтобы пасти Иакова, раба Своего» (Пс 77:71), «Не упасли пастыри самих себя» (Иез 34:8)[6], «Рассеялись овцы Мои, так как не имели пастырей» (Иез 34:5), «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф 4:19). Часто *сеть* и *тенета* знаменуют покоряющую Божию правду: «Раскину сеть мою на него» (Иез 12:13). *Потоп* выражает опустошение во время войны: «Господь потоп населяет» (Пс 28:10), «Он призывает воду морскую» (Ам 9:6) — об ассирийцах и

[1] В LXX: κύριος ἐξετάζει τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἀσεβῆ. В MT: ... יהוה צדיק יבחן ורשע. Адриан цитирует по неустановленной редакции.

[2] В LXX: σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆ κρινεῖ ὁ θεός. В MT: את הצדיק ואת הרשע ישפט האלהים.

[3] Хешель перевел καὶ δὴ καὶ τὴν τοῦ γε как et verbum *illis* certe, решив, что объектом является τοῦ. На самом деле Адриан, по всей видимости, впервые, указывает здесь на употребление частицы καιγε как особенность некоторых книг LXX и рассматривает ее как художественный элемент, πλεονασμός.

[4] То есть, по толкованию автора, горы и моря меняются местами.

[5] Соб. «методы» (τρόποι, tropi).

[6] У Адриана μὴ βόσκωσιν οἱ ποιμένες ἑαυτούς вместо ἐβόσκησαν οἱ ποιμένες ἑαυτούς.

KJV ~ Библия короля Иакова (King James Version), 1611 г.
Вен ~ Венская Библия издания 1888 г. (MT с параллельным русским переводом)
РБО ~ Библия в современном русском переводе Российского библейского общества, 2011
Т-Ав ~ Псалтирь в переводе издательства «Синай», Тель-Авив, 1989
NET ~ The New English Translation Bible, 2005 г.
NETS ~ A New English Translation of Septuagint, 2007 г.

Рукописи Септуагинты

A ~ Александрийский кодекс
B ~ Ватиканский кодекс
S ~ Синайский кодекс
Compl. ~ Комплютенская полиглотта

Апокрифы и псевдоэпиграфы

CD ~ Дамасский документ[1]
Возн. Моисея ~ Вознесение Моисея
1 Ен ~ 1 Книга Еноха
Пс Сол ~ Псалмы Соломона
Пс.-Филон. Древн. ~ *Псевдо-Филон.* Библейские древности (О преемственности поколений)
Сир Вар ~ Сирийский апокалипсис Варуха
Сир. Менандр. ~ Сирийские сентенции Менандра
Юб ~ Книга Юбилеев
4 Езд ~ 4 книга Ездры

Античная и средневековая мысль

АН I, II. ~ Авот де-рабби Натан. Первая, Вторая версии
Арист. ~ Аристотель
Мет. ~ Метафизика
Физ. ~ Физика
Аф. Пир. ~ *Афиней.* Пир мудрецов ~ *Афиней.* Пирующие софисты
Афан. ~ Афанасий Великий, свт.
Толк. на псал. ~ Толкование на псалмы
Ариан. ~ Слово против ариан
ВТ ~ Вавилонский Талмуд. (По умолчанию цитируется Иерусалимский Талмуд)
Геродот. ~ Геродот. История
Григ. Нисс. ~ Григорий Нисский, свт.
Надп. пс. ~ О надписании псалмов
Диоген. ~ Диоген Лаэртский
Жизн. ~ О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов
Евсевий. ~ Евсевий Памфил Кесарийский
Пригот. ~ Приготовление к Евангелию
Церк. ист. ~ Церковная история
Дисп. Нахм. ~ Диспут Нахманида
Епиф. ~ Епифаний Кипрский, свт.
О весах. ~ О весах и мерах
Златоуст. ~ Иоанн Златоуст, свт.
Матф. ~ Толкование на святого Матфея Евангелиста
Иоан. Дам. ~ Иоанн Дамаскин, преп.
Точн. изл. ~ Точное изложение православной веры
Иероним Блаженный
К Памм. ~ Письмо 57 к Паммахию о наилучшем способе перевода
О знам. муж. ~ О знаменитых мужах
Иосиф. ~ Иосиф Флавий
Апион. ~ Против Апиона
Древн. ~ Иудейские древности
Война ~ Иудейская война
Ипполит. ~ Ипполит Римский, св.
Дан. ~ Толкование на книгу пророка Даниила
Иустин. ~ Иустин Мученик (Философ)
Апол. ~ Апология
Диал. ~ Диалог с Трифоном Иудеем
Климент. ~ Климент Александрийский
Стром. ~ Строматы
Марк Аврелий. ~ Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой
Октавий. ~ *Марк Минуций Феликс.* Октавий
Ориген
Афр. ~ Письмо Юлию Африкану
Матф. ~ Толкование на Матфея Евангелиста

[1] Индексы кумранских рукописей мы не стали здесь расшифровывать, поскольку существуют разные варианты их наименований. Иногда мы пользовались употребительными в русских переводах, иногда — в переводе Г. Вермеса.

Плутарх
Изречен. ~ Изречения царей и полководцев
Секст Эмп. ~ Секст Эмпирик
Пирр. ~ Пирроновы положения
Пр. ученых ~ Против ученых
Суда. ~ Лексикон Суды или Свиды (Σοῦδα, Suidas), греческая энциклопедия X в.
Феодор Мопсуэстийский
Соф. ~ Комментарий на книгу пророка Софонии
Филон. ~ Филон Александрийский
Вечн. ~ О вечности мира
Жизн. ~ О жизни Моисея Законодателя
Наград. ~ О наградах и наказаниях
Посольство. ~ О посольстве к Гаию ~ Против Флакка
Потомств. ~ О потомстве Каина
Сотворен. ~ О сотворении мира
Трезв. ~ О трезвом опьянении
Херувим. ~ О херувимах
Фотий. ~ Фотий Константинопольский, св.
Библ. ~ Библиотека
Фукидид. ~ Фукидид. Пелопонесская война
Элиан. ~ Клавдий Элиан
Расск. ~ Пестрые рассказы
PG ~ Patrologia graeca (ed. J.-P. Migne)

Другие сокращения и знаки

авт. ~ авторский
ап. ~ апостол
араб. ~ арабский
букв. ~ буквально
в. ~ век
гл. ~ глава
глг. ~ глагол
греч. ~ греческий
досл. ~ дословно
др. ~ другие
древнеарм. ~ древнеармянский
евр. ~ еврейский
ед.ч. ~ единственное число
еп. ~ епископ
зн. ~ значение
ивр. ~ иврит
изд. ~ издание
кн. ~ книга
кол. (col.) ~ колонка
коммент. ~ комментарий
копт. ~ коптский
лат. ~ латынь
мн.ч. ~ множественное число
н.э. ~ наша эра (по Р.Х.)
ок. ~ около
опр. ~ определенный
пер. ~ перевод
пол. ~ половина
п. ~ пункт
прим. ~ примечание
проч. ~ прочее
ред. ~ редакция
русск. ~ русский
с. (p., s.) ~ страница
сер. ~ середина
слав. ~ славянский
сл. ~ следующая страница
см. ~ смотрите
соб. ~ собственно, в собственном смысле
соотв. ~ соответствует
ср. ~ сравните
ст. ~ стих
сущ. ~ существительное
т.е. ~ то есть
т.н. ~ так называемый
тж. ~ также
тыс. ~ тысячелетие
цит. ~ цитируется
ум. ~ дата смерти
экспл. ~ экспликация (извлечение из термина его более узкого смысла)

ad loc. ~ ad locum ~ к месту (лат.): «комментарий относится к процитированному стиху или параграфу»
f. ~ следующая страница
ff. ~ и далее
hap. leg. ~ hapax legomenon (ἅπαξ λεγόμενον) ~ единожды реченное (греч.): «данный элемент встречается в тексте всего один раз»
imperf. ~ imperfectum
n. ~ nota (примечание)
※ … † ~ астериск и обел (в Гексаплах Оригена): знаки, которыми отмечается вставка в текст Септуагинты из других переводов
/ ~ знак, разграничивающий номера параллельных стихов, а также варианты перевода одного слова или выражения, одинаково важные для рассматриваемого контекста

Шифман И.Ш. Ветхий Завет и его мир. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 216 с.

Его же. Псалом 151 (опыт текстологического исследования) // Письменные памятники востока. Ежегодник (1978–1979). М.: Наука, 1987. С. 146–155.

Шмаина-Великанова А. Книга Руфи как историческая повесть. М.: ИФТИ св. Фомы, 2010. 256 с.

Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004. 498 с.

Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010. 784 с.

Штейнзальц А. Введение в Талмуд. М.: Курчатовский институт, 1993. 381 с.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Критерион, 2002. 512 с.

Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет. Кн. I–II. М.: ПСТБИ, 2003. 443, 476 с.

Его же. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Киев: Пролог, 2006. 176 с.

Его же. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Киев: Пролог, 2006. 196 с.

Abbott E.A. Clue: A Guide Through Greek to Hebrew Scripture. London: A. and Ch. Black, 1900. 158 p.

Adams J.N. Bilingualism and the Latin Language. New York: Cambridge University Press, 2003. 836 p.

Aejmelaeus A. On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays. Leuven: Peeters, 2007. 326 p.

Ausloos H. L'aube des traducteurs: de l'hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante (IIIe s. av. J.-C.-IVe s. apr. J.-C.) // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. 2009. № 3. P. 429.

Austermann F. Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. 232 s.

Bamberger S., Rab. Die Schöpfungsurkunde nach Darstellung des Midrasch nebst Verglaichung mit der Septuaginta, Peschitta und dem Targum Jonathan. I. Heft. Mainz: Wirth'sche, 1903. 48 s.

Bardtke H. Die Handschriftenfunde am Toten Meer: Mit einer kurzen Einführung in die Text- und Kanongeschichte des Alten Testaments. Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1961. 171 s.

Barr J. Comparative Philology and the Text of the Old Testament. Oxford: Clarendon Press, 1968. 354 p.

Idem. The Semantics of Biblical Language. Oxford: University Press, 1961. 313 p.

Idem. The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 15). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. 51 p.

Barthélemy D. Critique textuelle de l'Ancien Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. 666+*114 p.

Idem. Les Devanciers d'Aquila: première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton: trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien. Leiden: Brill, 1963. 272 p.

Beyer K. Semitische Syntax im Neuen Testament. 2e, verbess. Aufg. Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 1968. 324 s.

The Bible in Greek Christian Antiquity / Ed. and transl. by Paul M. Blowers. Notre Dame: University Press, 1997. 468 p.

Bickerman E. The Septuagint as a Translation // Studies in Jewish and Christian History. Leiden, 1976. P. 167–200.

The Book of Ben Sira in Modern Research. New York: de Gruyter, 1997. 237 p.

Bousset W. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubes von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. 5te Aufl. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1965. 396 s.

Bowersock G.W. Hellenism in Late Antiquity. Ann Arbor: Michigan University Press, 1990. 109 p.

Brayford S. Genesis / Septuagint commentary series. Leiden: Brill, 2007. 458 p.

Brin G. The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Leiden: Brill, 2001. 380 p.

Brock S.P. The Bible in the Syriac Tradition. New Jersey: Gorgias Press, 2006. 178 p.

Idem. VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992 // Journal for the Study of the Old Testament. 1998. № 79. P. 59.

Brown W. Structure, Role, and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1–2:3. Atlanta: Scholars Press, 1993. 268 p.

Browne H. Ordo saeculorum: A Treatise on the Cronology of the Holy Scriptures. London: Parker, 1844. 704 p.

Brownlee W.H. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. With Spetial Attention to the Book of Isaiah. New York: Oxford University Press, 1964. 309 p.

Büchner D. Ἐξιλάσασθαι: Appeasing God in the Septuagint Pentateuch // Journal of Biblical Literature. 2010. № 2. P. 237–260.

Burkitt F.C. Early Eastern Christianity. St. Margarets Lectures 1904 on the Syriac-speaking Church. New York: Dutton and Company, 1904. 228 p.

Idem. The Old Latin and the Itala, With an Appendix Containing the Text of the s. Gallen Palimpsest of Jeremiah. Cambridge: University Press, 1896. 92 p.

The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. From the Beginnings to Jerome. Cambridge: University Press, 1970. 649 p.

Chase F.H. Chrysostom: A Study in the History of Biblical Interpretation. Cambridge: Bell and Co, 1887. 204 p.

Clifford R.J. Proverbs: A Commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. 289 p.

Collins J.J. Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism. Leiden: Brill, 1997.

Collins N.L. The Library in Alexandria and the Bible in Greek. (Supplements to Vetus Testamentum, Vol 82). Leiden: Brill, 2000. 214 p.

XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leiden, 2004 / Ed. M.K. Peters. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. 232 p.

XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Ljubljana, 2007 / Ed. M. Peters. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. 384 p.

Conybeare F.C. Armenian Version of the Old Testament // Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents. Col. 151b–153b.

Cook J. The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs. Leiden: Brill, 1997. 397 p.

Cotterell P., Turner M. Linguistics & Biblical Interpretation. London: SPCK, 1989. 348 p.

Cowley R.W. The Biblical Canon Of The Ethiopian Orthodox Church Today // Ostkirchliche Studien. 1974. № 23. P. 318–323.

Cox C.E. IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge, 1995 // Catholic Biblical Quarterly. 1998. № 4. P. 800–802.

Craven T. Artistry and Faith in the Book of Judith. Chico: Scholars Press, 1983. 132 p.

Schürer E. The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135). A New English Version, Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. Vol. I–III. Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1987. 601, 606, 889 p.

Scarpat G. Ancora sull' autore del libro della Sapienza // Rivista Biblica. 1967. № 15. P. 171–189.

Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea scrolls in Honour of Raija Sollamo / Ed. A. Voitila & J. Jokiranta. Leiden: Brill, 2008. 748 p.

Segal M. The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version // Textus. 2002. № 21. P. 139–158.

The Septuagint and Messianism / Ed. M. Knibb. Leuven: Peeters, 2006. 560 p.

Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa / Ed. J. Cook. Leiden: Brill, 2009. 411 p.

Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures / Ed. W. Kraus, R.G. Wooden. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. 380 p.

Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990) / Ed. by G.J. Brooke. Atlanta: Scholars Press, 1992. 657 p.

The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies / Ed. by I.L. Seeligmann a.oth. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 313 p.

Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum / Hrsg. von M. Hengel und A.M. Schwemer. Tübingen: Mohr, 1994. 325 s.

Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Supplementum. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. I, 1. Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert / Von Alfred Rahlfs. Beareitet von Detlef Fraenkel. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 2004. 566 s.

Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997 / Hrsg. A. Aejmelaeus u. U. Quast. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 415 s.

Simon-Shoshan M. The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation // Prooftext. 2007. № 27. 1–39.

Smick E. The Bearing of New Philological Data on the Subjects of Resurrection and Immortality in the Old Testament // Westminster Theological Journal. 1968. № 11. P. 12–21.

Spieckermann H. Martyrium und die Vernunft des Glaubens. Theologie als Philosophie im vierten Makkabäerbuch // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philosophisch-historische Klasse. 2004. № 3. S. 69–86.

Storfjell J.B. The Chiastic Structure of Psalm 151 // Andrews University Seminary Studies. 1987. № 25.1. P. 97–106.

Stuckenbruck L.T. Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and the Christology of the Apocalypsis of John. Tübingen: Mohr, 1995. 316 p.

Swete H.B. An Introduction in the Old Testament in Greek. Peabody: Hendrickson Publishers, 1989. 530 p.

Szczerba W. The Language of the Septuagint as a Window on the Philosophy of the Hebrew Bible // Lingua ac Communitas. 1998. № 8. P. 67–85.

Tan N.N.H. Where is Foreign Wisdom to be Found in Septuagint Proverbs? // Catholic Biblical Quarterly. 2008. № 4. P. 699–708.

Tauberschmidt G. Considerations for Old Testament Translation // Journal of Translation. Vol. 1. 2005. № 1. P. 61–73.

Idem. Secondary Parallelism: A Study of Translation Technique in LXX Proverbs. Leiden: Brill, 2004. 248 p.

Text, Translation, and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday / Ed. by W.TH. van Peursen and R.B. Ter Haar Romeny. Leiden: Brill, 2006. 253 p.

Thackeray H.St.J. A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint. Vol. 1: Introduction, Orthography and Accidence. Cambridge: University Press, 1909. 290 p.

The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135) / By E. Schürer. A New English Version Revised and Ed. by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. Vol. III. Part 2. Edinburgh: Clark, 1987. 320 p.

Tkacz C.B. 'Labor Tam Utilis': The Creation of the Vulgate // Vigiliae Christianae. 1996. № 50. P. 42–72.

Tov E. The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. Leiden: Brill, 1999. 577 p.

Idem. On «Pseudo-Variants» Reflected in the Septuagint // Journal of Semitic Studies. 1975. № 20. P. 165–177.

Idem. The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research. Jerusalem: Simor, 1981. 343 p.

«Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect / Ed. R. Hiebert (Septuagint and Cognate Studies, 56). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. 248 p.

Vall G. L'apport de la Septante aux études sur l'antiquité: actes du colloque de Strasbourg 8 et 9 novembre 2002 // Catholic Biblical Quarterly. 2006. № 4. P. 788–789.

Vawter B. Intimations of Immortality and the Old Testament // Journal of Biblical Literature. 1972. № 6. P. 158–171.

Veltri G. Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions. Leiden: Brill, 2006. 260 p.

Von der Septuaginta zum Neuen Testament: textgeschichtliche Erörterungen / Hrsg. von M. Karrer u.a. Berlin: De Gruyter, 2010. 464 s.

Waddell W.G. The Tetragrammaton in the LXX // Journal of Theological Studies. 1944. № 45. P. 158–161.

Wadsworth T. Is there a Hebrew Word for Virgin? *Bethulah* in the Old Testament // Restoration Quarterly. 1980. № 3. P. 161–171.

Walter N. Urchristliche Autoren als Leser der «Schriften» Israels // Berliner Theologische Zeitschrift. 1997. № 14–1. S. 59–77.

Waltke B. The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament // New Perspectives on the Old Testament / Ed. J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word Books, 1970. P. 212–239.

Weitzman M.P. The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction. Cambridge: University Press, 1999. 376 p.

Wendland P. Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 4^{e} Auflage. Tübingen: Mohr, 1972. 284 s.

Wenham G.J. Betûlāh 'A Girl of Marreageable Age' // Vetus Testamentum. 1972. № 3. P. 326–348.

Wénin A. L'homme biblique: Lectures dans le premier Testament. Paris: Cerf, 2009. 224 p.

Wevers J.W. Text History of the Greek Exodus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 280 p.

Wilamowitz-Moellendorff U., von. Geschichte der griechischen Sprache. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1927. 46 s.